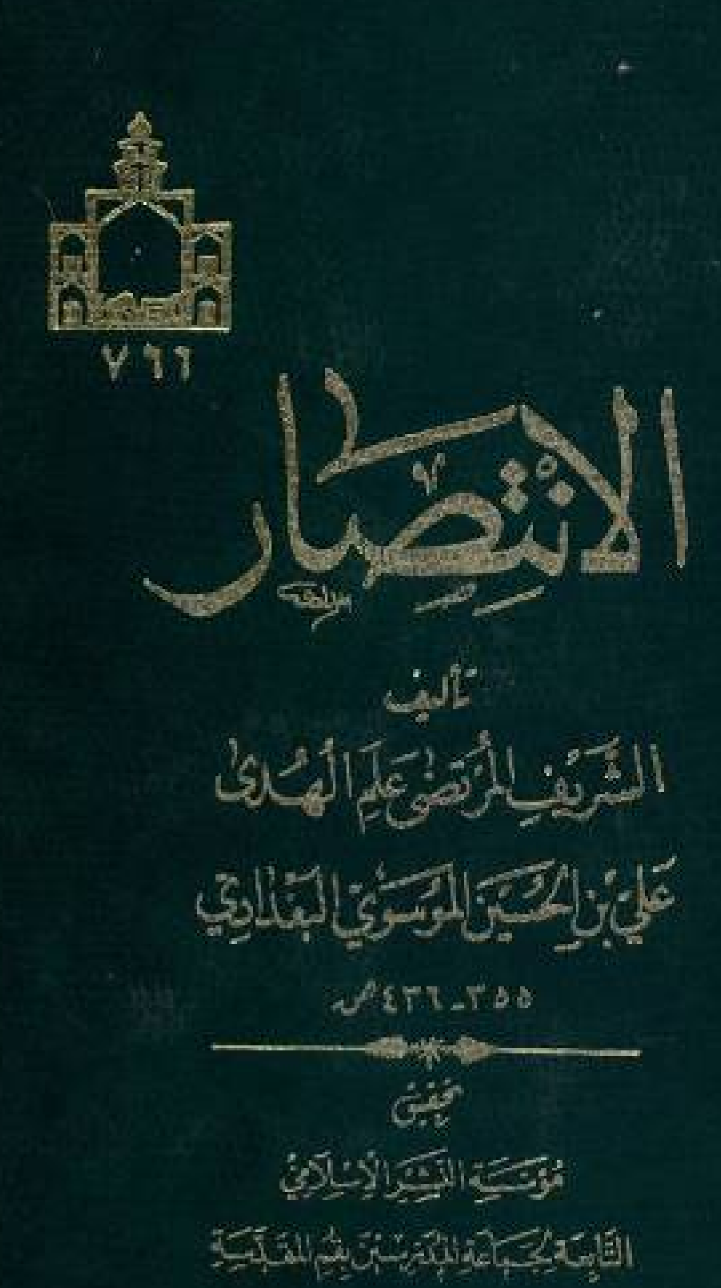
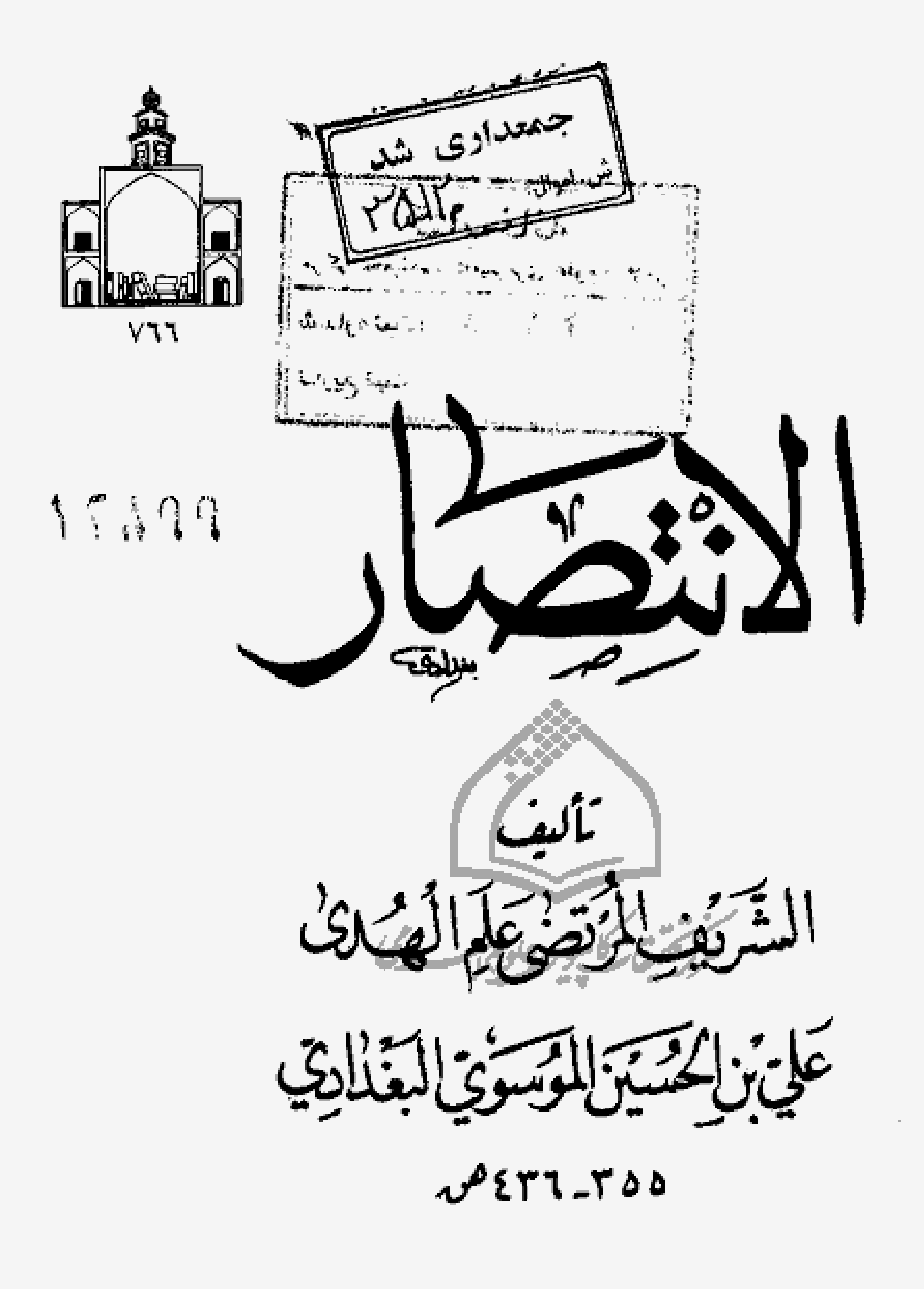


٧٦١
الانتصار
تأليف
الشريف المرتضى علم الهدى
علي بن الحسين الموسوي البغدادي
٣٥٥-٤٣٦هـ
تحقيق
مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة



الانتصار

تأليف

الشريف المرتضى علم الهدى

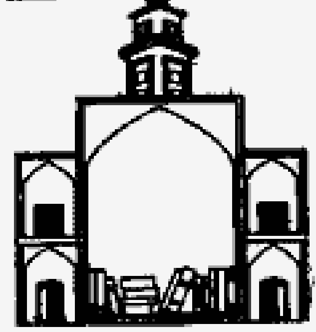
علي بن الحسين الموسوي البغدادي

٣٥٥ - ٤٣٦ هـ

تحقيق

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة





الإنتصار

■ المؤلّف : الشريف المرتضىٰ علم الهدىٰ علي بن الحسين الموسوي □

■ الموضوع : فقه □

■ عدد الأجزاء : واحد □

■ عدد الصفحات : ٦٦٣ □

■ تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي □

■ المطبوع : ١٠٠٠ نسخة □

■ التاريخ : شوال المكرّم ١٤١٥ هـ.ق □

مؤسّسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على المصطفىٰ محمّد، وعلىٰ آله الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين.

وبعد، لا يخفىٰ على الناظر الى ما كتبه فقهاء الطائفة الإمامية الاثنا عشرية وجهابذتها في فقه الشريعة الاسلامية الدور المهمّ الذي مارسه هؤلاء المحقّقون في حفظ الدين من التلاعب والتغيير وصيانته من التحريف والتبديل.

وببركة جهودهم المتوالية ومساعيهم الحثيثة في تفريع الفروع وإرجاعها الى الأُصول الأصيلة في القرآن الكريم والسنّة المعصومية الشريفة بقي هذا الدين الحنيف حيّاً في نفوس الناس رغم التغيّر الكبير الحادث في حياتهم على مرّ الأزمنة والعصور والذي صار سبباً في ظهور مسائل جديدة واستحداث حوادث ووقائع تحتاج الى معرفة نظر الشارع المقدّس فيها. وقد هيّأ الله عزّ شأنه في كلّ عصرٍ وفترةٍ زمنية مَن بهم يُحفظ الدين وتُدفع الشُبهات وتُحلّ المشكلات وتُبيّن الوظائف الشرعية في شتّى الفروع الحياتية ومختلف المسائل التي تعترض حياة الانسان الفردية والاجتماعية.

ومن بين هؤلاء عَلَم الهُدىٰ السيّد أبو القاسم عليّ بن الحسين المعروف بـ «الشريف المرتضىٰ» طيّب الله رمسه من أعلام القرنين الرابع والخامس الهجري. وفضله أشهر من أن يُذكر، فهو الفقيه المحقّق والأُصولي المجدّد والكلاميّ

المتضلّع والأديب الماهر والمفسّر المتبحّر، صاحب التآليف الكثيرة والتصانيف العديدة في أنواع الفنون ومختلف العلوم.

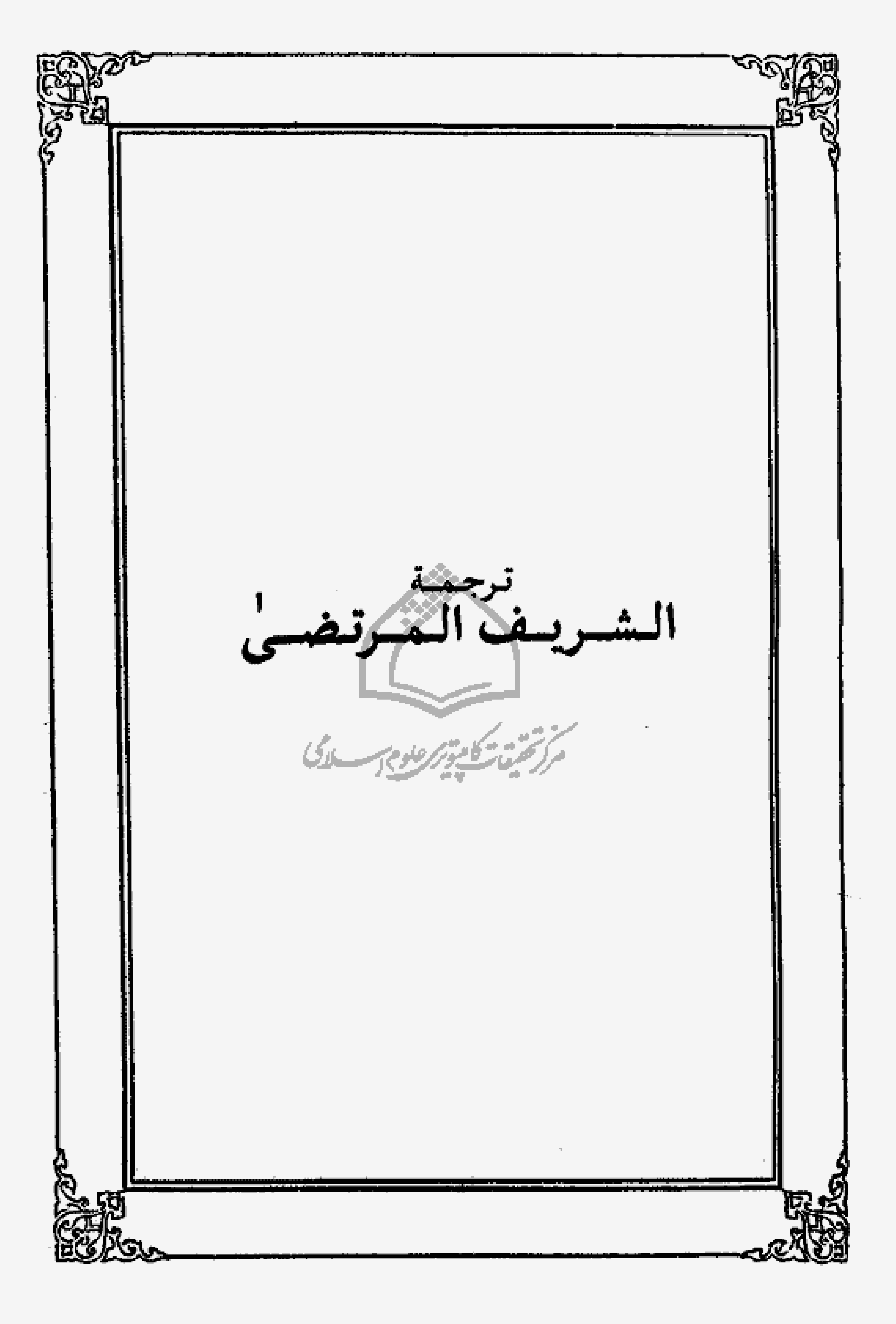
والكتاب الماثل بين يديك ـ عزيزنا القارئ ـ هو واحدٌ من تلكمُ الآثار الشريفة التي سطّرتها يراعة هذا السيّد الجليل، وقد سمّاه بـ «الانتصار» انتصاراً لفقه الإمامية وآرائهم وفتاواهم التي انفردوا بها وصارت سبباً لتشنيع المخالفين في كونها مخالفة للإجماع وفاقدة للدليل والبرهان، فانبرىٰ لهم السيّد قدّس الله سرّه وذكر جميع الموارد التي انفردت بها الإمامية في الأحكام الشرعية وأوضح في ذلك حجّة الإمامية وأدلّتهم التي اعتمدوها في مذاهبهم الصائبه وأنظارهم الصحيحة فجزاه الله عن الإسلام وأهله أفضل الجزاء وأدومه.

ولأهمّية هذا الكتاب قرّرت مؤسّستنا طبع الكتاب بتحقيق دقيق وتصحيح للمتن متين بعد مقابلته مع النُسخ الخطّية المتوفّرة وتخريج أقواله بما توفر لديها من مصادرها وإلحاقه بفهارس عامّة تسهّل على القارئ الوصول الى ضالّته في هذا الكتاب القيم.

ولا يفوتنا أخيراً أن نتقدّم بالشكر الجزيل والثناء الجميل لفضيلة المحقّق الشيخ عليّ الدباغ أيّده الله وجميع الأخوة الذين ساهموا في تحقيق الكتاب. سائلين الله لهم ولنا المزيد من التوفيق في خدمة تراث الإمامية الخالد إنّه خير موفّق ومعين.

مؤسّسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة



ترجمة
الشريف المرتضى[1]

«... كان الشريف المرتضى أوحد أهل زمانه فضلاً وعلماً وكلاماً وحديثاً وشعراً وخطابةً وجاهاً وكرماً الى غير ذلك ...»

أعيان الشيعة ٨: ٢١٤ نقلاً عن الدرجات الرفيعة للسيد علي خان رحمه الله

ترجمة الشريف المرتضى

بقلم: المحامي رشيد الصفار

مع تعديل واضافة منّا

بين يدي الترجمة

الإفاضة في ترجمة الشريف المرتضى أمرتقتضيه بديهة التعريف به، وتمليه طبيعة البحث للوقوف على جوانب هامة من عناصر شخصيته، تلك الشخصية اللامعة، الجامعة لخصال الخير، ومزايا العلم والأدب والفضل. فالشريف المرتضى عالم واسع المعرفة، غزير الاطلاع، ملمّ بفنون جمّة من الثقافة الإسلامية، والمعرفة الانسانية في عصر بلغت فيه الحضارة الإسلامية بشتى فروعها وأفانينها مبلغاً عظيماً من الرقي والازدهار في العلوم والفنون والآداب والفلسفة والشعر، حتى طبع القرن الرابع الهجري بطابع خاص، صُنّفت في خصائصه الكتب الكثيرة، وأفردت فيه المؤلفات الضخمة.

والشريف المرتضى عاش في تلك الحِقْبَة من ذلك الزمن الزاهر، الزاخر بالعلوم والمعارف والآداب.

كان ـ رحمه الله ـ فقيه الإمامية ومتكلمها ومرجعها في ذلك العصر بعد وفاة استاذه الجليل الفقيه المتكلم محمدبن محمدبن النعمان، المعروف بابن المعلم، والمشهور بالشيخ المفيد بلا مدافع، ولنا من كتابه «الشافي في الإمامة» أبلغ حجة على تعمقه في علم الكلام، وأوضح دلالة على براعته في فن الحجاج والمناظرة في كل المذاهب(١).

أمافي الفقه والاصول، ففي رسائله الوافرة ومسائله الجمة وكتبه النادرة خير مثال

---

(١) قال ابن الجوزي في المنتظم عندترجمته للشريف المرتضى: «إنه كان يناظر عنده في كل المذاهب» راجع ٨/١٢٠منه.

على مانقول(١).

وأما في الأدب واللغة والتفسير والتاريخ والتراجم، فكتابه «الأمالي» المسمّى: «غررالفوائد ودرر القلائد» أسطع برهان على سعة معرفته في هاتيك الفنون.

وليست بناحاجة إلى التدليل على شدة عارضته في الشعروتفننه في أغراضه وتفهمه لمعانيه ومقاصده، بعد تقديم ديوانه الضخم «هذا» الذي يضم بين دفّتيه قرابة أربعة عشر ألف بيت من الشعر، فضلاً عماجمعه ونظمه في أبواب خاصة، وأغراض مفردة مثل مجموعته في الشيب والشباب المسماة «الشهاب»، وماجمعه ونظمه في طيف الخيال وصفة البرق، إلى غير ذلك.

فالإسهاب في ترجمته محله غيرهذه المقدمة، لما تتسم به ظروف هذا العصر من ميسم السرعة وطابع الاختصار، فالذي سنتعرض لذكره يكون مفتاحاً لمصاريع واسعة، أورمزاً إلى مباحث مترامية الأطراف تطل على آفاق رحبة من مزايا هذاالعالم المتكلم، والفقيه الأوحد، والفيلسوف الإسلامي البارع، والأديب الألمعي، والشاعر المفلق. فللمتتبع مجال آخر، وكم ترك الأول للآخر!

مولده:

ولدالشريف المرتضى في دار أبيه بمحلة باب المحوّل في الجانب الغربي من بغداد «الكرخ» الواقعة بين نهر الصراة غرباً، ونهر كرخايا شرقاً ومحلة الكرخ جنوباً(٢) في رجب سنة خمس وخمسين وثلاثمائة في خلافة المطيع لله العباسي.

نسبه واسرته من أبيه وامه:

هوعلي بن الشريف أبي أحمد الحسين نقيب الطالبيين بن موسى «الأبرش» بن

---

(١) سيأتي ذكر مصنفاته في أواخر هذه الترجمة.

(٢) انظر الخارطة رقم (٧) مقابل ص١٩٨ من تاريخ بغداد في عهد العباسى: تأليف «غي لسترنج» ـ المطبعة العربية ببغداد ـ.

محمد «الأعرج» بن موسى «أبي سبحة» بن إبراهيم «المرتضى» بن الإمام موسى بن جعفر عليهما السّلام.

والده: هو الشريف أبو أحمد الحسين الملقب بالطاهر الأوحد ذي المناقب، لقبه بذلك الملك بهاء الدولة البويهي، لجمعه مناقب شتى ومزايا رفيعة جمة؛ فهو فضلا عن كونه علويّ النسب، هاشميّ الأرومة، انحدر من تلك السلسلة الطاهرة، فإنّه كان نقيب الطالبيين وعالمهم وزعيمهم، جمع إلى رياسة الدين زعامة الدنيا لعلو همّته، وسماحة نفسه، وعظيم هيبته، وجليل بركته. وإلى ذلك أشار ابن مهنا في «عمدة الطالب» بنقله عن الشيخ أبي الحسن العمري النسابة: «أن الشريف أبا أحمد أجلّ من وضع على رأسه الطيلسان وجرّ خلفه رمحاً، (أراد: أجل من جمع بينهما)، وكان قويّ المنّة شديد العصبة، يتلاعب بالدول، ويتجرّأ على الامور»(١).

ويستفاد من هذا القول أن الشريف أبا أحمد كان بطل حرب وسياسة، فضلاً عن كونه رجل علم وزعيم قوم.

إلا أنّنا لم نقف له في التاريخ على أنه خاض حرباً أو دخل معركة.

فلهذه الملكات الحميدة، والصفات الجيدة والهيبة الشديدة، خشيه عضد الدولة البويهي، ولأنه كان منحازاً لابن عمه بختيار بن معزّ الدولة، فحين قدم العراق قبض عليه في صفر سنة ٣٦٩هـ (٢)، وحمله إلى قلعة بشيراز اعتقله فيها فلم يزل بها إلى أن مات عضد الدولة سنة ٣٧٣هـ، فأطلقه أبو الفوارس شرف الدولة بن عضد الدولة واستقدمه معه إلى بغداد فأكرمه وأعظمه وأعاد إليه نقابة الطالبيين ـ التي عزل عنها ووليها مراراً ـ وقلده قضاء القضاة سنة ٣٩٤هـ زيادة إلى ولاية الحج والمظالم ونقابة الطالبيين، وكان التقليد له بشيراز، وكُتب له عهد على جميع ذلك ولُقّب بالطاهر الأوحد ذي المناقب، فلم ينظر في قضاء القضاة لامتناع القادر بالله من الإذن له بذلك(٣).

---

(١) كذا في عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب ص١٩٢ ط النجف.

(٢) المنتظم لابن الجوزي ١٩٨/٧.　　(٣) المنتظم لابن الجوزي ٢٢٦/٧ و٢٢٧.

ويشير الشريف الرضي ابنه إلى قصة اعتقاله ويعلمه بموت عضد الدولة بالأبيات الشهيرة التي بعث بها إليه وهو في الاعتقال(١)، ومنها:

أبلغا عنّي الحسين ألوكاً أن ذا الطود بعد بعدك ساخا
والشهاب الذي اصطليت لظاه عكستْ ضوءَه الخطوبُ فباخا
والفنيق الذي تدرّع طولَ الأرض خوّى به الردى فأناخا

وقد كان الشريف أبواحمد سيداً مطاعاً مهيباً، حسن التدبير سخياً، مواسياً لأهله ولغيرهم.

قال أبوالحسن العمري النسابة(٢): «حدثني الشريف أبوالوفاء محمدبن علي بن محمد ملقطة(٣) البصري، المعروف بابن الصوفي، قال: (وكان ابن عم جدّي لحاً) قال: احتاج أبي أبوالقاسم علي بن محمدوكانت معيشته لاتفي بعياله فخرج في متجرببضاعة نزرة، فلقي أبا أحمد الموسوي «ولم يقل أبوالوفاء أين لقيه»، فلما رأى شكله خفّ على قلبه وسأله عن حاله، فتعرف بالعلويّة والبصريّة(٤) وقال: خرجت في متجرٍ لي، فقال له ـ أي أبو أحمد الموسوي ـ: «يكفيك من المتجر لقائي»(٥).

قال العمري: فالذي استحسنت من هذه الحكاية قوله: «يكفيك من المتجر لقائي».

وكان الشريف أبو أحمد كثير السعي في الإصلاح ميمون الوساطة، لذا كثرت سفاراته لبركة وساطته بين خلفاء بني العباس وملوك بني بويه والامراء من بني حمدان وغيرهم.

وتوفّي الشريف المذكور بعد أن حالفته الأمراض وذهب بصره ببغداد سنة أربعمائة، ليلة السبت لخمس بقين من جمادى الأولى، ودفن في داره، ثم نقل منها إلى

---

(١) راجع ديوان الشريف الرضي ط بيروت ص٢٠٦.

(٢) عمدة الطالب ص١٩٢ و١٩٣ ط. النجف.

(٣) في عمدة الطالب طبع بمبي ص١٩١ (بن مسلطة) بدل «ملقطة».

(٤) كان الشريف أبو أحمد بصرياً.

(٥) عمدة الطالب ص١٩٢ و١٩٣ ط. النجف.

مشهدالحسين بن علي عليهماالسلام في كربلاء ودفن في تلك الروضة المقدسة عند جده إبراهيم بن الإمام موسى. وقبر إبراهيم هذا له مزار معلوم إلى عصرنا هذا في رواق الإمام الحسين عليه السلام مما يلي الرأس الشريف -بعد أن عمّر سبعاً وتسعين سنة، وقد رثته الشعراءبمرات كثيرة، وممّن رثاه ابنه المرتضى- صاحب الديوان- بالقصيدة التي مطلعها:

ألا يا قومُ للقدر المتاح ... وللأيّام ترغب عن جِراحي

والشريف الرضي أخوه بالقصيدة التى مطلعها:

وسمتك حالية الربيع المُرْهِمِ ... وسقتك ساقية الغمام المرزم

ومهيار الديلمي الكاتب بالقصيدة التي مطلعها:

كذا تنقضي الايام حالاً على حالِ ... وتنقرض السادات بادعلى تال

وابوالعلاء المعري بالفائية المذكورة في سقط الزندالتي مطلعها:

أودَى فليت الحادثاتِ كفافِ ... مالُ المسيف وعنبرُالمستافِ

والاستاذالجليل أبوسعد علي بن محمدبن خلف بالقصيدة التي مطلعها:

يابرقُ حامٍ على حَياكَ وغاير ... أنْ تستهلّ بغير أرض الحائر

وبعث بهذه القصيدة إلى الشريف المرتضى فكتب إليه قصيدة على الروي نفسه والقافية، ومطلعها:

هل أنت من وَصَبِ الصبابة ناصري ... أوأنت من نصب الكآبة عاذري؟

هذا ما يتعلق بأبي المرتضى.

أماوالدته: فهي فاطمة بنت أبي محمدالحسن (أوالحسين) الملقب بـ(الناصر الصغير) ابن أحمدبن أبي محمد الحسن الملقب بـ(الناصرالكبير) أو «الأطروش أو الأصم» صاحب الديلم بن علي بن عمر الأشرف بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام (١)وهي والدة شقيقه الرضي ،ويلقت الناصر الأصم

(١) جاء ذكر هذا النسب في كتاب «أدب المرتضى ص٦٤-٦٦» للاستاذ الفاضل الدكتور عبد الرزاق محيي الدين مع بعض الخلاف ولعله الأرجح، وقد جاء في ص٦٥ ذكر الحسن نقيب العلويين

بـ(الناصرللحق)، وكان شيخ الطالبيين، وعالمهم، وزاهدهم وشاعرهم، ملك بلاد الديلم والجبل، وجرت له حروب عظيمة مع السامانية وتوفي بطبرستان «سنة ٣٠٤»(١).

وقد توفيت فاطمة بنت الناصر المذكورة ـرحمهاالله ـ في ذي الحجة سنة ٣٨٥ ورثاهاالشريف الرضي بالقصيدة التي **مطلعها:**

أبكيك لونقع الغليل بكائي　　　وأقول لوذهب المقال بدائي

(الناصرالصغير) وقول المرتضى: شاهدته وكاثرته (كذا) وهوجدي الأدنى... ولعل قوله «كاثرته» مصحف عن «كاشرته» (بالشين) والمكاشرة هي المجاورة تقول: جارى مكاشري أوبحذائي يكاشرني، لأن المكاثرة (بالثاء) هي المغالبة ولايريد المرتضى هذا المعنى، وقدولي الناصر المذكور: النقابة سنة ٣٦٢ وتوفي سنة ٣٦٨ على ماذكر في «أدب المرتضى»:

وقدجاء فيه ـأي أدب المرتضى ـص٦٦ هامش: يقول المؤلف (أي الدكتور): يبدو أن لصاحب رياض العلماء رأيين مختلفين لعل ثانيهما يصحح الأول (الأول كون الناصر الأطروش إمامياً والثاني كونه زيدياً).

أقول: والذي ذهب إليه المحققون أن أبا محمدالناصر الكبير صاحب الديلم هومن علماء الإمامية، وفي طليعتهم الشريف المرتضى نفسه في كتابه (شرح المسائل الناصرية) كما أورده محيي الدين نفسه في قول النجاشي وعنه نقل العلامة الحلي في الخلاصة وما ذهب إليه الشيخ البهائي أيضاً، وقدبين المرتضى نزاهته ونزاهة جميع بنيه عن تلك العقيدة المخالفة لعقيدة أسلافهم.

ولعل الخلط بين كونه زيدي المذهب تارة وإمامياً تارة اخرى، جاء من تطابق الاسم واللقب وموضع الوفاة بينه وبين «الحسن بن زيد» من بني زيد بن الحسن السبط الذي قيل عنه إنه إمام الزيدية وهوالملقب بـ« الداعي إلى الحق» (لاالناصر للحق) وقد توفي أيضاً بطبرستان سنة ٢٥٠، وقام مقامه أخوه محمدبن زيدالمدعوبـ(الداعي إلى الحق) أيضاً.

أما والد ام الشريفين الذي شاهده المرتضى «وكاشره» أي جاوره وهو أبو محمد الحسن أيضاً والملقب بـ«الناصر الصغير» أو الأصغر لم يكن من الزيدية أيضاً، ومن زعم أن أحد هذين الناصرين من الزيدية فقد اشتبه عليه الداعي للحق بالناصر للحق ـفتأمل.

راجع ص٧٦ من مقدمة حقائق التأويل للشريف الرضي ط. النجف بقلم الشيخ الفاضل المحقق عبدالحسين الحلي.

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد «١٣/١» وهامش ص٧٦من مقدمة حقائق التأويل المارذكرها.

ألقابه وكنيته:

اشتهرالشريف المرتضى بلقب السيد، والشريف، والمرتضى، وذي المجدين، وعلم الهدى، وأول من وسمه بهذ اللقب الأخير، هوالوزير أبوسعد محمدبن الحسين بن عبدالصمد سنة عشرين وأربعمائة، وسبب التسمية مذكورة في كتب التاريخ والتراجم فلتراجع(١).

ويكنى بأبي القاسم.

سماته الخَلقية وصفاته الخُلُقية:

كان الشريف ـرحمه الله ـ ربْعَ القامة نحيف الجسم أبيض اللون حسن الصورة.

اشتهر بالبذل والسخاء والإغضاء عن الحسّاد والأعداء، وقد مُنِيَ بكثيرٍ من هؤلاء، وديوانه طافح بالشكوى منهم والإيصاء بالتجاوز عنهم والكف عن مقارعتهم:

تجافَ عن الأعداء بُقياً فربّما ... كُفيتَ فلم تجرحْ بناب ولاظُفر

ولا تبرِ منهمْ كلَّ عودٍ تخافه ... فإنّ الأعادي ينبتون مع الدهر(٢)

إلّا أن أعداءه ومناوئيه وحاسدي نعمته وصموه بالبخل وقلة الإنفاق بهتاناً وحسداً؛ وكلّ ذي نعمة محسود، وإنّا لم نجد فيما كتب عنه في التراجم من وسمه بهذه الصفة المنزه عنها، إلّا مانقله بعض المؤرخين بروايات متضاربة وأسانيد مضطربة، ملخصها: أن أحدالوزراء ـقيل هو محمدبن خلف ـ قد وزع ضريبة على الأملاك ببادُورَيا(٣) وذلك لصرفها في حفر النهر المعروف بنهر عيسى، فأصاب ملكاً للشريف

---

(١) راجع روضات الجنات للخونساري ص٣٨٣.ط الحجر.

(٢) أورد هذين البيتين ياقوت في معجم الادباء ٢٥٧/١٣ وفيه «بغياً» مصحفة عن «بقيا»، كما أوردهما الخونساري في الروضات ص٣٨٧، وفيها «بنان» مصحفة عن «بناب».

(٣) بادوريا: طسوج من كورة الإستان بالجانب الغربي من بغداد، وهو اليوم محسوب من كورة نهر عيسى. قالوا: ماكان في شرقي الصراة فهو «بادوريا» وماكان في غربها فهو «قطربل». راجع مراصد الاطلاع لابن عبدالحق البغدادي طبعة الحلبي ـمصر/١٩٥٤، ومعجم البلدان لياقوت الحموي ٢٩/٢ ←

المرتضى بالناحية المعروفة بالداهرية، فوقع عليه من التقسيط عشرون درهماً، فكتب المرتضى إلى الوزير يسأله إسقاط ذلك عنه، والقضية مذكورة في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، يرويها أبوحامد أحمد بن محمد الاسفراييني الفقيه الشافعي، قال: كنت يوماً عند الوزير فخر الملك أبي غالب محمد بن خلف، وزير بهاء الدولة وابنه سلطان الدولة، فدخل عليه الرضي أبوالحسن فأعظمه وأجلّه ورفع منزلته... ثم دخل بعد ذلك عليه المرتضى أبوالقاسم ـ رضي الله عنه ـ، فلم يعظمه ذلك التعظيم، ولا أكرمه ذلك الإكرام، وتشاغل عنه برقاع يقرأها وتوقيعات يوقع بها، فجلس قليلاً وسأله أمراً فقضاه ثم انصرف.

قال أبو حامد: فتقدمت إليه وقلت: أصلح الله الوزير هذا المرتضى هو الفقيه المتكلم صاحب الفنون، وهو الأمثل الأفضل منهما، وإنما أبوالحسن (يعني الرضي) شاعر، قال: وكنت مجمعاً على الانصراف فجاءني أمر لم يكن في الحساب، فدعت الضرورة إلى ملازمة المجلس إلى أن تقوّض الناس واحداً فواحداً ولم يبق عنده غيري، ثم سرد القصة وقضية الضريبة بما يشعر بالغض من منزلة المرتضى، هذا ماذكره ابن أبي الحديد(١).

والرواية تختلف بسندها ومتنها مع رواية صاحب عمدة الطالب(٢) حيث أسندها إلى أبي إسحاق الصابي إبراهيم بن هلال الكاتب المشهور.

قال: كنت عند الوزير أبي محمد المهلبي ـ وليس محمد بن خلف ـ ذات يوم، فدخل الحاجب واستأذنه للشريف المرتضى فأذن له، فلما دخل قام إليه وأكرمه وأجلسه معه في دسته، وأقبل عليه يحدثه حتى فرغ من حكايته ومهماته، ثم قام إليه وودعه وخرج فلم يكن ساعة حتى دخل عليه الحاجب واستأذن للشريف الرضي.

ثم أورد القصة بفروق في المتن أيضاً.

وقد صحفت في «أدب المرتضى» للدكتور عبدالرزاق محيي الدين إلى «بادرويا» بتقديم الراء على الواو. راجع ص٨٣ منه طبعة المعارف ببغداد سنة/١٩٥٧.

(١) شرح النهج ١/١٣.

(٢) عمدة الطالب ص١٩٨ ط. النجف.

فنحن نقف إزاء هذه الرواية المضطربة في متنها وسندها موقف الارتياب والاستغراب، فبينا نجد ابن أبي الحديد يسندها لأبي حامد الاسفرايني مع الوزير محمد ابن خلف، نجد رواية ابن مهنا صاحب العمدة مسندة إلى أبي إسحاق الصابي مع الوزير المهلبي مع فروق في المتن كما أسلفنا.

فإذا علمنا أن الوزير المهلبي أباأحمد الحسن بن محمدبن هارون ـوزير معزالدولة البويهي- قدتوفي سنة ٣٥٢ هـ وهاتيك السنة هي قبل مولد المرتضى بثلاث سنين حيث كان مولده ـرحمه الله- سنة ٣٥٥هـ، هان علينا تفنيدالرواية بداهة.

زيادة على ذلك أن الرواية الاولى تجعل الداخل الأول على الوزير هوالشريف الرضي بينما الرواية الثانية تجعله المرتضى.

هذا مايشير إما إلى اختلاق الرواية ووضعها من الأساس، أوإلى تحريفها أو المبالغة فيها على أقرب الاحتمالات لماسنوضحه قريباً.

فالمرتضى في سعة عن التوسل بهذه الوسائل الركيكة التي لا تناسب منزلته ومقامه لدى الوزير ولدى الخلفاء أنفسهم لرفع هذه الضريبة اليسيرة، وذلك لما رزق من عزة في النفس وحظ وافر من الجاه زيادة على النعمة والثراء المصحوب بالبذل والسخاء الذي دلتنا عليه سيرته الحميدة وكرمه المعروف وبذله الفذ، حتى ليم على كثرة الإنفاق والعطاء مراراً، فقال في ذلك مجيباً لهم قصائد مذكورة في هذا الديوان نذكر منها على سبيل الشاهد قوله من قصيدة حسنة:

دعي منظري إن لم أكن لك رائعاً ... ولا تنظري إلّا إلى حسن مخبري

فإني وخيرُ القول ماكان صادقاً ... لديّ الفخر سبّاقٌ إلى كلّ مفخر

منها: و أعلم أنّ الدهر يعبث صرفه ... بماشاء من مال البخيل المقتّرِ

منها: عذلت على تبذير مالي وهل ترى ... نجمّع إلّا للجؤور المبذّر؟

أفرّقه من قبل أن حال دونه ... رحيليَ عنه بالحِمام المقدّر

مضى قيصرمن بعد كسرى وخلّيا التـ ... ـلاعبَ في أموالِ كسرى وقيصرِ

وغير ذلك مماسيأتي ذكره.

وقد استفاض عنه إنفاقه على مدرسته العلمية التي تعهد بكفاية طلابهامؤونة

ومعاشاً حتى أنه وقف قرية من قراه تصرف مواردها على قراطيس الفقهاء(١) والتلاميذ، وأنه كان يجري الجرايات والمشاهرات الكافية على تلامذته وملازمي درسه، مثل الشيخ الطوسي، فقدكان يعطيه اثني عشر ديناراً في الشهر، ويعطي للقاضي عبدالعزيز بن البرّاج ثمانية عشرديناراً وغيرهما، وذلك بفضل مايرد عليه من دَخْل أملاكه الخاصة الذي قدّر بأربعة وعشرين ألف دينار بالسنة(٢)، ولمايمتلكه من قرى وضياع قيل إنّها ثمانون قرية بين بغداد وكربلاء، يجري خلالها نهرله، غرست الأشجار الوارفة على حافتيه فتهدلت غصونها بثمارهااليانعة، فكان ذلك الانعطاف يسهل على أصحاب السفن والسابلة العابرين قطف تلك الأثمار التي أباحها المرتضى لهم(٣).

وبعد هذا فالرواية إن لم تكن موضوعة ومفتعلة من أصلها، فهي محرفة، أومبالغ فيها على أقرب الاحتمالات، لمارأيت من اختلال أسانيدها ومتونها.

وعلى فرض القول بصحتها، فبإن للشريف المرتضى مخرجاً منها ومندوحة عنها، بحملها على محامل التعديل ومخارج التأويل.

أفلا يحتمل أن يكون الشريف قدرأى بثاقب رأيه وسديد اجتهاده، أنّ ما القي عليه من ضريبة لحفر النهر، إنّما هو من المصالح العامّة التي يتحتّم على الدولة القيام بها، والإنفاق عليها؟

ولم يرد الشريف بدفعها عنه سوى دفع مظلمة أو إزالة ضرر، وكلاهما يجب أن يدفعا، كبيرين كانا أوصغيرين، وقديكون السكوت عنهمايجر إلى مغارم، والرضا بهما يؤدي إلى مآثم، والكلّ محظور في الشريعة، والراضي بعمل قوم كالداخل معهم فيه.

وقدذكر صاحب روضات الجنات عن السيد نعمة الله الجزائري مايفيد معنى ماذكرناه وهذه صورته:

---

(١) جاء في ص٨٩ و١١٠ من كتاب أدب المرتضى لعبدالرزاق محيي الدين «كاغدالفقراء» مصحفة عن «كاغد الفقهاء».

(٢) معجم الادباء لياقوت ١٣/١٥٤. (٣) روضات الجنات ص٣٨٣

«أقول: كأنّ الوزير فخر الملك لم يتحقق علوّ الهمة، فلذا عاب الأمر على الشريف المرتضى -رضي الله عنه- وإنّما كان عليه غضاضة في ذلك الكتاب (يعني الكتاب الذي بعثه المرتضى إلى الوزير يسأله تخفيف الضريبة وإسقاطها)، لوكان سائلاً لها من أموال الوزير، ومافعله الشريف عندالتحقيق من علوّ الهمة، وذلك أنّه دفع عن ملكه بدعة لولم يتداركها لبقيت على ملكه، وربما وضعت من قدره لوبقيت عند أهل الأملاك وغيرهم، كما أنه ورد في الحديث: المؤمن ينبغي له الحرص على حيازة (لعلهاحياطة) ماله الحلال، كي ينفقه في سبيل الطاعات.

كما كانت عادة جدّه أبي طالب بن عبدالمطلب، فإنّه كان يباشر جبر ماانكسر من مواشيه وأنعامه، فاذا جاء الوافد إليه وهبها مع رعاتها له.

وقد نقل عن الشريف -عطّرالله مرقده- أنه اشترى كتباً قيمتها عشرة آلاف دينار أوأزيد، فلما حملت إليه وتصفحها رأى في ظهر كتاب منها مكتوباً:

وقد تخرج الحاجات يا أُمّ مالكٍ إلى بيع أوراق بهنّ ضنين(١)

فأمر بإرجاعها إلى صاحبها ووهبه الثمن.

فأين همته هذه من الوزير الذي حمل إلى الرضي ألف دينار واستغنم ردّها إليه؟».

انتهى قول السيد نعمة الله- رحمه الله-.

فأمّا إعظام الوزير للشريف الرضي وتبجيله له أكثر من أخيه المرتضى، فواضح لكل من وقف على سيرة الشريفين، وعرف نفسية كل من الشخصين، وسلوكهما ونزوعهما في الحياة.

فالشريف كان ولاريب ينزع إلى الخلافة ويمنّي نفسه بها، بل كان يترقبها صباحاً ومساءً، وكان يعتقد أنه سينالها مابقي له جنان يخفق أولسان ينطق بعد أمد قصير أوطويل.

---

(١) هكذا ورد البيت في روضات الجنات ص٥٧٧، وهو ضعيف ركيك سبق أن أوردنا أصله وهو مضمن في أبيات أبي علي أحمد بن سلك الفالي مع قصّته في هذه المقدمة؛ ولعل هذه الرواية غير تلك، أو أن إحداهما منسوبة إليه، والغرض ثبوت إحداهما له.

أليس هوالقائل:

ما أنا للعلياء إن لم يكن من ولدي ماكان من والدي
ولامشت بي الخيل إنْ لم أطأ سرير هذا الأصيد الماجدِ

ثم أليس هوالذي يقول:

لاهمَّ قلبي بركوب العلا يوماً ولابلّت يدي بالسماح(١)
إنْ لم أنلها باشتراطٍ كما شئت على بيض الظبا واقتراح
أفوز منها باللباب الذي يغني الأماني نيله والصراح
منها: لابد أن أركبها صعبةً وقاحة تحت غلامٍ وقاح
في حيث لاحكم لغيرِ القنا ولامطاع غير داعي الكفاح
متى أرى الأرض وقد زلزلت بعارض أغبر دامي النواح

وقوله يعني نفسه:

فواعجباً ممّا يظنّ محمّدٌ ولَلظّنّ في بعض المواطن غدّار
يقدّر أنّ الملك طوع يمينه ومن دون مايرجوالمقدّر أقدار
لئن هوأعفىٰ للخلافة لمّةً لها طررٌ فوق الجبين وأطرار
ورام العُلٰابالشعر والشعر دائباً ففي الناس شعر خاملون وشعّار
وإنّي أرى زنداً تواتر قدحه ويوشك يوماً أن يكون له نار

ويرتقي به الأمر إلى أكثر من ذلك، حتى يسمي نفسه أميرالمؤمنين، انظر إلى قوله يخاطب نفسه(٢).

هذا أميرالمؤمنين محمّد كرمت مغارسه وطاب المولد
أوماكفاك بأنّ امّك فاطمٌ وأبوك حيدرة وجدّك أحمد؟
يُمسي ومنزل ضيفه «لايجتوىٰ» كرماً وبيت نُضاره لايُقلَدُ(٣)

---

(١) في ديوان الشريف الرضي ط. بيروت ذات المجلد الواحد «بل يدي» بدل «بلت يدي».

(٢) ديوان الشريف الرضي ط. بيروت ذات المجلد الواحد ص٣١٤.

(٣) جاء في الديوان «يجتوي» مصحفة عن «يجتوى» (على المجهول) واجتوى المكان: كره الإقامة فيه، ويقلد: يغلق، ومنه سمي الإقليد وهو المفتاح تقلد به الباب أي تغلق.

ولم يكن الشريف الرضي وحده معللاً نفسه بهذه الآمال الجسام، وممنّيها تلك الأمنيات العظام، بل نجد المخلصين له من أحبائه وأصحابه يتفرسون به نيل تلك الرتب، والوصول إلى ذلك المرام ولوبعد حين، لذلك كتب إليه أبو إسحاق الصابي في هذاالمعنى:

أبا حسنٍ لي في الرّجال فراسة   تعوّدت منها أن تقول فتصدقا
وقد خبّرتني عنك أنّك ماجدٌ   سترقى إلى العلياء أبعد مرتقىٰ
فوفّيتك التعظيم قبل أوانه   وقلت؛ أطال الله للسيّد البقا
وأضمرتُ منه لفظةً لم أبح بها   إلى أن أرى إظهارهاليَ مطلقا
فإن عشتُ أوإن متّ فاذكر بشارتي   وأوجبْ بها حقًّا عليك محقّقا
وكنْ ليَ في الأولاد والأهل حافظاً   اذاما اطمأن الجنب في موضع النقا

ثم نرى الشريف يعد الصابي ببلوغ الآمال، إن ساعد الدهر(١) بقصيدة أيضاً مذكورة في ديوانه، وأولها:

سننت لهذا الرّمح غرباً مذلّقا   وأجريت في ذاالهندوانيّ رونقا

ونظم الشريف في هذا المعنى والغرض كثير يزخر به ديوانه الضخم.

فالشريف الرضي مع هذه الهمة العالية، والنفس الطامحة، والأنف الحميّ، والقلب الجريء، واللسان المصلت كالسيف الصارم، كان في الحقيقة شبحاً مخيفاً، بل قنبلة مرصدة إزاء كيان ملك بني العباس، لايدرون متى تنفجر، فتزعزع سلطانهم، وتعصف بدولتهم، لذا يقول:

متى أرى الزوراء مرتجّةً   تمطر بالبيض الظّبا أوتُراح
يصيح فيها الموت عن ألسنٍ   عن العوالي والمواضي فصاح

فمن أجل ذلك نرى الوزراء والملوك، بل الخلفاء أنفسهم، يدارونه، مداراة من

(١) راجع شرح النهج لابن أبي الحديد ط. مصر ١١/١ - ١٢، وقدجاء في ديوان الشريف الرضي ٤١٧/١. وفي عمدة الطالب طبع بمبي سنة ١٣١٨هـ ص١٧٤ أنه كان الرضي يرشح إلى الخلافة، وكان أبو إسحاق الصابي يطمعه فيها ويزعم أن طالعه يدل على ذلك.

تُخشى سطوته وتحذر ثورته.

فاحترام وزير شخصاً يرى ذلك الشخص نفسه أعظم من الوزير وأرفع، وأجل وأمنع، ليس من الامور الغريبة أوالنوادر العجيبة!

بينما نجد المرتضى ـصاحب الديوانـ منصرفاً إلى العلم مشغولاً بالدرس، عازفاً عن بهرجة السلطة ومقامات السياسة ـوإن كان ذا مكانة خطيرة فيهاـ زاهداً في المناصب أو الرئاسة، وأكثر الناس ـولايخفى ذلكـ في كل عصر ولاسيما منهم خدمة الدولة وأرباب السلطة يزهدون في الزاهدين، ويخشون سطوة الأشذاء المجترئين.

أما مسألة العلم، وتوفير العلماء فهي مسطورة في السطور، أومكنونة في الصدور.

ميله إلى الزهد في الدنيا، وتهذيب النفس فيها:

كان الشريف ـرحمه اللهـ ميالاً إلى الزهد في الدنيا راغباً عنها، ذاماً لها، داعياً إلى الاعتبار فيها، سالكاً سبيل أجداده الكرام، من جعلها مجازاً للآخرة ومزاداً لدار القرار، لذا نجد ديوانه يفيض بالقصائد في ذم الدنيا والحث على الزهد فيها والاعتبار بتقلب أحوالها، وفناء نعيمها، ثم هويصف مقابرها، ويرثي مقبوريها، ويدعو كذلك إلى تكميل النفس وتهذيبها، وغرس مواد العزة فيها بنبذالحرص، وترك الطمع، والتحلّي بجمال العلم وخصال الخير،فمن ذلك قوله في ذم الدنيا والحث على الزهد فيها:

أفي كلّ يومٍ لي منىً أستجدّها	وأسباب دنيا بالغرور أودّها
ونفس تنزى ليتها في جوانحٍ	لذي قوةٍ يستطيعها فيردّها
تعامه عمداً وهي جدّ بصيرةٍ	كماضلّ عن عشواء بالّليل رشدها
إذا قلت يوماً قد تناهى جِماحها	تجانف لي عن منهج الحق بَعدُها
منها: ولم أركالدنيا تصدّ عن الذي	يودّ محبّوها فيحسن صدّها
وتسقيهمُ منها الأجاج مصرّداً	فكيف بها لوطاب للقوم عِدُّها؟
منها: وحبّ بني الدنيا الحياة مسيئةً	بهم ثلمة في النفس أعوز سدّها
منها: سقى الله قلباً لم يبت في ضلوعه	هواها ولم يطرق نواحيه وجدُها
منها: تخفّف من أزوادها ملءطوقه	فهان عليه عند ذلك فقدها

وقال في الموعظة والاعتبار وهي قصيدة طويلة نذكرمنها:

لاتقربنّ عضيهةً ... إنّ العضاءة مخزياتُ
واجعل صلاحك سرمداً ... فالباقيات الصالحات
في هذه الدنيا ومن ... فيها لنا أبداً عظاتُ
إمّا صروف مقبلا ... تُ أوصروف مدبراتُ
والذلّ موتٌ للفتى ... والعزّ في الدنيا حياة
والذخر في الدارين إمّا ... طاعةٌ أو مأثراتُ

وقال في الزهد، وهي قصيدة طويلة نذكرمنها:

قل للذي راح بعزّ واغتدا ... يسحب منه مُطرفاً مورّدا
صنيع من يطمع أن يخلّدا ... جمعت مالابدّ أن يبدّدا
إن لم يزل في يومه زال غدا ... ياجامعاً لغيره محتشدا
نضدت مالاً هل نضدت أمدا؟ ... سيّان من سارَ يجرّ العددا
ومن يظلّ واحداً منفردا ... كلاهما مفارق ماوجدا

وله في الوعظ:

يقولون أسباب الحياة كثيرة ... فقلت و أسباب المنون كثيرُ
وماهذه الأيام إلّا مصائدٌ ... وأشراك مكروه لنا وغرورُ
يسار بنا فى كلّ يومٍ وليلةٍ ... فكم ذا إلى مالانريد نسيرُ
ومالدهر إلّا فرحة ثم ترحة ... ومالناس إلّا مطلق وأسير

وله في الاعتبار هذه القصيدة الحسنة، نذكرمنها:

ياسائلي عن ذنوب الدهر آونةً ... اسمع فعنديَ أنباء وأخبار
كلّ الرجال إذا لم يخشعوا طمعاً ... ولم تكدّرهم الآمال أحرار

إن تضحِ داريَ في عمّان نائية ... يوماً عليَّ فبالخلصاء لي دار
لولم يكن ليَ جار من نزارهمُ ... يحنو عليَّ فمن قحطانهم جار
و إن يضق خُلُقٌ من صاحب سئم ... فلم تضق بيَ في ذي الأرض أقطار
منها: ماسرّني أنني أحوي الغنى وبدا ... في كف جاريَ إعسار وإقتار
منها: لابارك الله في دار اللئام ولا ... سالت به عند جدب العام أمطار
والخيركلفة هذا الخلق كلّهمُ ... والناس بالطبع والأخلاق أشرار

وله غير ذلك قصائد ومقطوعات تجدها خلال الديوان.

وهو مع زهده الشديد في الدنيا وتقشّفه فيها، كان ذا مقام سياسي في الدولة خطير يفوق مقام أخيه الرضي بكثير، وذلك بفضل ما أوتي من أصالة الرأي ووفارة العلم والمال، مع عزّ العشيرة وكثرة الرجال وهذا ما سنتعرض لذكره بعد حين عند القول على منزلته الاجتماعية والسياسية في هذه المقدمة.

شغفه بالعلم، مدرسته العلمية، خزانة كتبه:

كان الشريف ـ رحمه الله ـ مشغوفاً بالعلم منصرفاً إليه بين دراسة وتدريس، محباً لتلامذته وملازميه، حتى أنه كان يجري عليهم الجرايات الشهرية، وقدمرّ عليك ذكر ذلك.

وقد اتخذ من داره الواسعة مدرسة عظيمة تضم بين جدرانها ثلة من طلاب الفقه والكلام والتفسير واللغة والشعر والعلوم الاخرى كعلم الفلك والحساب وغيره حتى سميت أوسماهادار العلم وأعدّله مجلساً للمناظرات فيها.

غير أن الذي هو جدير بالملاحظة والاعتبار، أن مجلس الشريف أومدرسته العلمية ـ بتعبير أصح ـ كانت جامعة إنسانية تلم شتات كثير من طلاب العلم ومريديه من مختلف المذاهب والنحل، دون تفرقة بين ملّة وملّة أو مذهب ومذهب.

وقدمرّت عليك قصة اليهودي الذي درس عليه علم النجوم ـ أعني الفلك ـ كمالم تخف عليك أيضاً اتصالاته الوثيقة بأبي إسحاق الصابي الكاتب المشهور، وللمرتضى في رثائه قصيدة رائعة تعد من غرر قصائده ومطلعها:

ما كان يومك يا أبا إسحاق　　　إلّا وداعي للمنى و فراقي(١)

وهذا إن دلّ على شيء، فإنه يدل على رحابة صدرالمرتضى وسعة افقهِ وشريف نظرته الإنسانية التي تعبر عن قلبه الشفيق الرحيم العطوف على هذه النفوس البشرية المعذبة بويلات العصبية الرعناء والطائفية البغيضة، والعنعنات الباطلة، المنبعثة من الجهل المطبق، وضيق الافق المحدود، فالمرتضى كان له أُسوة حسنة في جده الرسول الأعظم وأهل بيته الكرام وأصحابه الأجلة، المرددين قول رب الخلق أجمعين:

«يَاأَيُّهَاالنَاسُ،إِنَا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثى، وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَاللهِ أَتْقَاكُمْ».

أما شغف المرتضى بجمع الكتب وولعه باقتنائها فيكفينا أن نذكر أن خزانته ضمت ثمانين ألف مجلد من مصنفاته و محفوظاته ومقروءاته، على ماحصره وأحصاه صديقه أبوالقاسم التنوخي(٢).

وقد قوّمت هذه الكتب بثلاثين ألف دينار على ماذكره الثعالبي في كتابه يتيمة الدهر، هذا بعد أن أهدى الشريف من هذه الكتب إلى الرؤساء والوزراء شطراً، وسيأتيك ذكر مؤلفاته الخاصة في فهرست كتبه.

دراسته وشيوخه:

تتلمذ المرتضى على كثير من علماء عصره في مختلف العلوم والفنون، فإنه درس

---

(١) هذه المرثية مثبتة في هذا الديوان، وهي تكذب مانسبه إليه بعض الرواة دون مبالاة من انه لمانقل إليه رثاء أخيه الشريف الرضي للصابي بالقصيدة المشهورة التي مطلعها:

أرأيت من حملوا على الأعواد؟　　　أرأيت يوم خبا ضياء النادي؟

قال الشريف المرتضى (على مازعم): نعم ماحملوا إلّا كلباً.

(٢) راجع روضات الجنات ص٣٨٣. والتنوخي: هو أبوالقاسم علي بن المحسن القاضي صاحب المرتضى وتلميذه، ولد بالبصرة سنة ٣٦٥هـ وولي القضاء بالمدائن،وكان متحفظاً في الشهادة محتاطاً صدوقاً في الحديث توفي «سنة ٤٤٧» ودفن في داره بدرب التل، وقد كتب عنه الخطيب البغدادي وصلى على جنازته.

اللغة والمبادىء مع أخيه الشريف الرضي على الأديب الشاعر ابن نباته(١) السعدي، وقرأ كلاهما الفقه والاصول على الشيخ الجليل محمّد بن محمّد بن النعمان الملقب بالشيخ المفيد، و تتلمذ المرتضى في الشعر والأدب على أبي عبيدالله المرزباني، وأكثر رواياته في كتابه «الأمالي» عنه، ويروي كذلك فيه عن أبي القاسم عبيدالله بن عثمان بن يحيى بن جنيقا الدقاق وأبي الحسن علي بن محمّد الكاتب(٢).

وله أساتذة وشيوخ غير هؤلاء أخذ عنهم الحديث والفقه والأُصولين وغيرها من العلوم، نذكر منهم:

المحدّث الجليل الحسين بن علي بن بابويه القمي أخو الشيخ الصدوق رحمهما الله تعالى، وسهل بن أحمد الديباجي وأبو الحسن أحمد بن محمّد بن عمران المعروف بابن الجندي البغدادي، وأبو الحسن أو (أبوالحسين) علي بن محمّد الكاتب، وأحمد بن محمّد بن عمران الكاتب، وغيرهم.

عقيدته ومذهبه الكلامي:

كان الشريف المرتضى ـ رحمه‌الله ـ يذهب في اصول عقائده مذهب سائر الشيعة الإمامية من قولهم: بتوحيد الله عزّوجلّ، وعدله، وامتناع صدور الظلم منه، وهم ينهجون بذلك منهج أغلب المعتزلة الذين يسمون أنفسهم بالعدلية أو أهل العدل، ويقولون: بنفي الصفات الإلٰهية الزائدة على الذات، إذ يرون أن صفاته سبحانه هي عين ذاته، ويذهبون إلى أنّ تحسين الشيء أوتقبيحه أمر عقلي، أي يدرك بالعقل كعلمنا

---

(١) هو أبونصر عبدالعزيز بن عمرالشاعرالسعدي وستأتي ترجمته، (وليس هوصاحب الخطب ابن نباتة الفارقي دفين ميافارقين المتوفى سنة ٣٧٤) كماوهم صاحب روضات الجنات وغيره (راجع الروضات ص٣٨٣).

(٢) هو أبوالحسن علي بن محمدبن عبدالرحيم بن دينار الكاتب (راجع معجم الادباء ١٤/٢٤٥)، وهو غير أحمد بن محمدبن عمران الكاتب كمالايخفى.

بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وغيرهما من الأُمور البديهية، وإن كانت بعض الأحكام التكليفية كالعبادات مثلاً لايمكن استقلال العقل بالحكم فيها بالحسن أوالقبح إلَّا عن طريق الشرع، فاورد الشرع بحسنه أو قبحه أمر لامجال للعقل في تحسينه أ تقبيحه، فرتبة العقل بعد مرتبة الشرع بلاجدال.

«فأجمعت الإمامية على أن العقل يحتاج في علمه ونتائجه إلى السمع (أي المسموع من الشرع) وأنه غير منفك عن سمع ينبه الغافل على كيفية الاستدلال، وأنه لابد في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول «وَإنْ مِنْ قَرْيَةٍ إلَّا خَلافيها نَذيرٌ» «وماكنّا معذّبين حتىّ نبعث رسولاً»، وخالفهم في جميع ذلك المعتزلة والخوارج والزيدية، وزعموا أن العقول تعمل بمجردها من السمع والتوقيف.

إلَّا أن البغداديين من المعتزلة خاصة يوجبون الرسالة في أول التكليف ويخالفون الإمامية في علتهم لذلك»(١).

وذهبوا إلى أن الإنسان المكلّف محاسب على أعماله المكلّف بها على قدر اختياره لها وقدرته عليها «لَها مَاكَسَبَتْ وَعليْها مَا اكْتسَبَتْ»، «لايُكلِّفُ الله نفْساً إلَّا وُسْعَها».

واتفقت الإمامية على أن الوعيد بالخلود في النار متوجه على الكفّار خاصة، دون مرتكبي الذنوب من أهل المعرفة بالله تعالى والإقرار بفرائضه من أهل الصلاة.

كما اتفقوا على أن من عُذّب بذنبه من هؤلاء لايخلد في العذاب؛ وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك وهو التخليد في العذاب، وهومايعرف عندهم - أي المعتزلة - بـ«الوعيد».

واتفقت الإمامية على أن مرتكب الكبائر من أهل المعرفة والإقرار لايخرج بذلك عن الإسلام، وأنه مسلم وإن كان فاسقاً بما فعله من الكبائر والآثام، وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك، وزعموا أن مرتكب الكبائر ممن ذكرناه فاسق ليس بمؤمن ولا كافر وهذا القول يعرف عندهم بـ«المنزلة بين المنزلتين» التي ميّزت المعتزلة في أول أمرهم عن سائر فرق الإسلام؛ وأول من قال بهذه المقالة منهم هو واصل بن عطاء الغزّال.

ويذهب الإمامية في الإمامة - بأجمعهم - إلى أنها بالنصّ الجليّ على الائمة الا ثني

---

(١) راجع كتاب أوائل المقالات في المذاهب المختارات: للشيخ المفيد ص٤٤، ط. ايران.

عشر أوّلهم علي بن أبي طالب، وآخرهم محمد بن الحسن المهدي المنتظر، وقالوا بعصمتهم جميعاً، وخالفهم في جميع ذلك المعتزلة، إلّا مانسب إلى إبراهيم بن سيّار النظّام من موافقتهم بذلك (١).

والإمامية يختلفون مع المعتزلة في مسائل أُخر، وكان ماذكرناه أهمها، ويتفقون معهم في مسائل أخر غيرها، من قولهم بخلق القرآن، وإنه كلام الله محدث وليس بقديم، وقولهم إنّ الله تعالى لايُرى لافي الدنيا ولا في الآخرة، وغيرذلك.

إلّا أن اشتراكهم مع المعتزلة في بعض المقالات والاعتقادات لايبرّر القول بأنّهم منهم، فللمعتزلة آراء وعقائد يتشاركون بها مع كافة فرق الإسلام، ويتفرّدون عنهم بعقائد وآراء اخر، كما يتمايزون بعضهم عن بعض في كثير من الآراء.

وعلى ذلك فالمرتضى لم يكن معتزلياً ولا رأساً في الاعتزال، على مايزعم الخطيب البغدادي، ولا فيه ميل أو تظاهر في الاعتزال أو هوداعية إليه على مايذهب إليه ابن الجوزي وابن حزم الظاهري.

قال الصفدي في الوافي بالوفيات نقلاً عن الخطيب البغدادي قال ـيعني الخطيب ـ: كتبت عنه ـأي عن المرتضى ـ وكان رأساً في الاعتزال كثير الإطلاع والجدال.

وقال ابن الجوزي في المنتظم ٨/ ١٢٠: كان إمامياً فيه ميل للاعتزال.

وقال ابن حزم في الملل والنحل على مانقله عنه صاحب روضات الجنات ص٣٨٧: «ومن قول الإمامية كلّها قديماً وحديثاً إن القرآن مبدّل، زيد فيه ونقص» حاشا علي بن الحسين بن موسى (يعني الشريف المرتضى). وكان إمامياً فيه تظاهر بالاعتزال، ومع ذلك كان ينكر هذا القول وكفّر من قال به، وكذلك صاحباه أبويعلى الطوسي، وأبو القاسم الرازي.

أقول: وأكثر الشيعة الامامية على القول بتمام القرآن بلا زيادة ولا نقصان وهو مابين الدفتين، وهذا قول صادقهم.

ويكفينا في الدلالة على خلاف الامامية مع المعتزلة، أن نذكر أن للمرتضى نفسه

---

(١) راجع الملل والنحل للشهرستاني ـبحث النظامية.

ولاستاذة الشيخ المفيد، ولتلامذته كالشيخ الطوسي وغيره كتباً ومناظرات مع رؤساء المعتزلة وأكابرهم كواصل بن عطاء، وإبراهيم بن سيّار النظّام، والقاضي عبدالجبار بن أحمد وغيرهم(١).

ويحسن بنا أن نأتي بجملة موجزة للوقوف على مجمل عقيدة المرتضى من بعض كتبه لتكون شاهد صدق على لحابة معتقده.

يقول في كتابه «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»(٢):

فأول ذلك نقول: إنّ الله ربّنا، ومحمداً نبيّنا، والإسلام ديننا، والقرآن إمامنا، والكعبة قبلتنا، والمسلمين إخواننا، والعترة الطاهرة من آل الرسول ـ صلّى الله عليه وآله وسلم ـ وصحابته والتابعين لهم بإحسان، سلفنا وقادتنا، والمتمسكون بهديهم من القرون بعدهم جماعتنا وأولياؤنا، نحبّ من أحبّ الله، ونبغض من أبغض الله، ونوالي من والى الله ونعادي من عادى الله...

مذهبه في الفقه والاصول:

كان المرتضى ـ رحمه‌الله ـ أعرف الناس بالكتاب والسنّة ووجوه التأويل في الآيات والروايات وموارد الاستدلال بها، وأنه لماسدّ باب العمل بأخبار الآحاد ـ وهي في نظره من الأدلة الظنّية التي لا توجب علماً ولا عملاً ـ اضطر إلى استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والأخبار المتواترة المحفوفة بقرائن العلم، وذلك يحتاج إلى فضل اطلاع على الأحاديث وإحاطة بأُصول الأصحاب، ومهارة في علم التفسير واللغة وغيرها لاستنباط الأحكام، بينما يكون العامل بأخبار الآحاد في سعة من ذلك(٣).

---

(١) راجع كتاب أوائل المقالات في المذاهب المختارات للشيخ المفيد، وكتاب الفصول المختارة للشريف المرتضى وهو تلخيص لكتاب استاذه الشيخ المفيد المسمى «العيون والمحاسن» وهو من الكتب الممتعة حقاً، وكتاب الشافي ـ في الإمامة ـ للمرتضى في الرد على كتاب القاضي عبدالجبار بن أحمد المعتزلي المسمى بالمغني الكافي، فهو كافٍ لإيراد شواهد الخلاف بين القوم.

(٢) «ص٣٦» طبع النجف.

(٣) روضات الجنات، ص٣٨٥.

وقد أُثر عنه أنه أول من فتح أبواب التدقيق والتحقيق، واستعمل في الأدلة النظر الدقيق، وأوضح طريقة الإجماع واحتج بها فى أكثر المسائل(١).

وقدكان في جميع كتبه ورسائله اصولياً بحتاًومجتهداًصرفاً، قليل التعلق بالأخبار، كثيرالاستدلال بالأدلة العقلية المتفقة مع الكتاب والسنّة، فلا غرو أن يكون من مجتهدي الفقهاء وفقهاء المجتهدين(٢).

أما مسلكه في تعليل الأخبار وتأويلها فيقول:

اعلم: أن المعوّل فيما يعتقد، على ماتدل الأدلة عليه، من نفي وإثبات، فإذا دلت الأدلة على أمر من الامور وجب أن نبني كلّ وارد من الأخبار إذاكان ظاهره بخلافه عليه ونسوقه إليه، ونطابق بينه وبينه، ونجلّي ظاهراً إن كان له، ونشرط إن كان مطلقاً، ونخصّه إن كان عاماً، ونفصّله إن كان مجملاً، ونوفّق بينه وبين الأدلة من كل طريق اقتضى الموافقة وآل إلى المطابقة.

فإذا كنّا نفعل ذلك ولا نحتشمه في ظواهر القرآن المقطوع على صحته، المعلوم وروده، فكيف نتوقّف عن ذلك في أخبار آحاد لا توجب علماً ولا تثمر يقينا؟!

فتى وردت عليك أخبار فاعرضها على هذه الجملة وابنها عليها، وافعل فيها ماحكمت به الأدلة وأوجبته الحجج العقلية، وإن تعذّر فيها بناء وتأويل وتخريج وتنزيل، فليس غير الاطراح لها وترك التعريج عليها(٣).

ثم هو يفسر الأحاديث وماجاء من الأحكام فيما يتعلق بالمحللات والمحرّمات تفسيراً يتفق مع المنطق السليم والعقل القويم، ذاكراً بأنّ لكل محرّم علّة ولكل محظور سبباً،

---

(١) روضات الجنات ص٣٨٥.

(٢)وليس معنى ذلك أنه كان يذهب إلى تفسيرالقرآن برأيه أو «كان من طليعة المفسرين للقرآن الكريم بالرأي» كمازعمه أو اخترعه الدكتور عبدالرزاق محيي الدين في كتابه «أدب المرتضى» في «ص ب» من المقدمة وفي مواضع اخر من الكتاب.

(٣) أمالي المرتضى ٢/٣٥٠ تحقيق أبوالفضل إبراهيم ـ طبعة الحلبي.

ضارباً مايقوله الغالية في تعليل بعض الأخبار عرض الجدار، انظر إلى قوله:

فأمّا تحريم السمك الجرّي وماأشبهه فغير ممتنع، لشيء يتعلق بالمفسدة في تناوله كما نقول في سائر المحرّمات، فأمّا القول بأن الجرّي نطق بأنه مسخ بجحده الولاية(١)، فهو ممّا يُضحك منه ويُتعجّب من قائله والملتفت إلى مثله(٢).

براعته في المناظرة وعلم الكلام:

كان الشريف المرتضى -رضي الله عنه- خليفة استاذه العلامة الشيخ المفيد في علم الكلام وفن المناظرة، وكان مجلسه كمجلس شيخه المفيد يحضره أقطاب العلماء من كافة المذاهب، بل وسائر الملل، وقدمرّ عليك دراسة اليهودي عليه وكثرة اختلاف الصابي وتردده إليه وماقاله ابن الجوزي في أول الترجمة بأن المرتضى كان يناظر عنده في كل المذاهب، وهذا يدل على فضل اطلاعه على فوارق المذاهب ومواد الخلاف فيما بينهم. وهو مع ذلك كان محترماً لدى جميعهم، معظماً عندهم، إلّا عند حسّاده ومناوئيه. « فقد ذكر عن الشيخ أبي جعفر محمدبن يحيى بن مبارك بن مقبل (كذا ولعله معقل) الغساني الحمصي أنه قال: مارأيت رجلاً من العامة إلّا وهو يثني عليه، ومارأيت من يبخسه حقّه، ومارأيت إلّا من يزعم أنه من طائفته»(٣).

وقال عنه الصفدي في الوافي بالوفيات: إنه كان فاضلاً ماهراً، أديباً متكلّماً، له مصنفات على مذهب الشيعة، قال الخطيب (يعني البغدادي): كتبت عنه وكان رأساً في الاعتزال، كثير الاطلاع والجدال(٤).

وقال الثعالبي صاحب يتيمة الدهر: وقد انتهت الرياسة اليوم ببغداد إلى المرتضى في المجد والشرف والعلم والأدب، والفضل والكرم...(٥).

---

(١) يريد بالولاية: ولاية أميرالمؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وهو يرد ويسخف تخريفات الغالية من الشيعة في قولهم: إن الجري ممن عرضت عليه الولاية فجحدها، وهذا مما يضحك حقاً.

(٢) أمالي المرتضى ٣٥١/٢. (٣) روضات الجنات ص٣٨٥.

(٤) قد فندنا القول بكونه من المعتزلة في هذه المقدمة.

(٥) تتمة اليتيمة ٥٣/١ ط. إيران.

وقد سئل عنه فيلسوف المعرة أبوالعلاء بعد أن حضر مجلسه فقال:

يا سائلي عنه لمّا جئت أسأله ... فإنّه الرجل العاري عن العار
لو جئته لرأيت الناس في رجلٍ ... والدهر في ساعةٍ والأرض في دار

وكان نصير الدين الطوسي الفيلسوف الرياضي المشهور يقول -إذا جرى ذكر المرتضى في درسه ـ: «صلوات الله عليه»، ثم يلتفت إلى القضاة والمدرسين الحاضرين درسه، ويقول: كيف لايُصلّى على المرتضى؟!(١).

علمه باللغة وغريبها:

العلم بغريب اللغة يدل على اطلاع واسع على لغة العرب بدراسة علومها ومعرفة لسانها في مختلف ديارها ومواطنها؛ وقدكان الشيخ عزالدين أحمد بن مقبل (كذا)(٢) يقول: لو حلف إنسان أن السيدالمرتضى كان أعلم بالعربية من العرب لم يكن عندي آثماً، وكتابه الأمالي المعروف بـ«غرر الفوائد ودرر القلائد» يشتمل على محاسن فنون تكلم فيها في النحو واللغة والشعر والتفسير والكلام وغير ذلك، حتى أنّ شيخاً من شيوخ الأدب بمصر قال فيه: والله إنّي استفدت من كتاب الغرر مسائل لم أجدها في كتاب سيبويه وغيره من كتب النحو(٣).

فلسفته:

للمرتضى فلسفة إسلامية خاصة في تفسير الأشياء وظاهراتها تختلف عن تفسير كافة فلاسفة المسلمين المتأثرين بالفلسفة اليونانية وقواعدها المنطقية المبنية على منطق أرسطو وإلهيّات افلاطون ومغالطات بروتاغوراس، وغيرهم، هذا إذا فسرنا الفلسفة بأنها النظر العقلي في الأشياء، فهو يفسر ظواهر الكون وفعّاليّات الأحياء مستنداً إلى ثلاث دعائم أساسية، هي السماع والعقل وجريان العادة، وأقصد بالسماع ماوردت به آية محكمة أوخبر صحيح، وبالعقل ما أثبتته الأدلة العقلية بالبرهان العقلي غير

(١و٢و٣) ـ روضات الجنات ص٣٨٥.

المستند على أوهام الفلاسفه وسفسطاتهم.

فهوعندما يعوزه الدليل السمعي يلجأ إلى التعليل العقلي، فإن أعياه هذا ركن إلى القول بجريان العادة التي يسندها إلى الله تعالى، ويريد بالعادة مانسميه بالسنّة الكونية أوالناموس الطبيعي، سواءٌ كان ذلك الناموس حياتياً يتعلق بالأحياء وفعّالياتهم، أوكيمياثياً حيوياً ممتزجاً، أوفيزياثياً صِرْفاً.

ففلسفته من لون خاص تمتزج فيها أحياناً الروحية مع المادية وتنفرد إحداهما عن الاخرى أحياناً أُخر.

ألا ترى إلى قوله في تفسير نزول الماء من السحّارة(١)، وهي ظاهرة طبيعية فيزيائية: فأمّا ماجرّبناه فنتكلم على العلة المفرقة بين الزئبق والماء، والذي يجب أن يعتمد في نقض الاستدلال من القائلين بذلك في الماء والسحّارة أن يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل في الماء السكون والوقوف مع سد رأسها، فلاينزل من أسفلها، وإذا فتحنا رأسها لم يفعل ذلك السكون فيجري الماء منها من الثقوب.

والعادة حسبما استقريناه من فلسفته نوعان: نوع منها يكون ثابتاً كأغلب النواميس الطبيعية والظواهر الكونية، كقانون الجذب الأرضي والمغناطيسية القطبية والظواهرالفيزيائية، كحرارة الشمس وآثارها، وحجرالمغناطيس وفعله.

ومنها ما يكون نسبياً يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، وهذه هي العادة المكتسبة أوالمحلية غير المستقرة، فانظر إلى قوله بعد تعليله نزول الماء من السحّارة مباشرة: وليس ينبغي أن ينكر أصحابنا خاصة أن يكون هذا بالعادة ونحن كلنا نقول: إنّ انجذاب الحديد إلى حجرالمغناطيس إنما هو بالعادة، وإلّا فالمغناطيس وسائر

---

(١) السحّارة: آلة يكون في رأسها ثقب واحد وفي أسفلها ثقوب كثيرة (تشبه رأس دوش الحمام)، إذا ملأناها بالماء ثم سددنا رأسها بالإبهام، لم ينزل الماء من الثقوب التي في أسفلها؛ وإذ أزلنا إبهامنا نزل الماء. ولاعلة لذلك إلا أنها عند سد رأسها بالإبهام منعنا الهواء من أن يخلف في مكان الماء (راجع ٣٢٢/٢) من أمالي المرتضى ـ تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم ـ ط. الحلبي سنة ١٣٧٣ هـ مع هامشها).

الأحجار سواء! وإنّ بالعادة وقع الشِّبع عندتناول الخبزواللحم، وارتفع عندغيرهما، والجنس واحد، وماتقول جماعتنا بالعادة أكثر من أن يحصى.

ثم انظر إلى قوله: فإذا قيل لنا، فاطريقه العادة يجوز فيه الاختلاف. قلنالهم: نحن نجوز ذلك ولانمنع أن تختلف العادة فيه :كما لانمنع أن يستمر في كل بلد وعند كل أحد، ولايخرج هذا الحكم مع استمراره عن أن يكون مستنداً إلى العادة(١) ثم يقول: وإذا أنكر الفلاسفة الملحدون تعليقنا ذلك بالعادة لجحدهم الصانع.

ثم نراه يُفيض بعد ذلك في تفسير العادة وتعليلها واختلاف آثارها باختلاف المكان والزمان فليراجع(٢).

رأيه في النفس وعدم تجرّدها:

يرى المرتضى ذات الإنسان واحدة، لانفس له مجردة عنه ومفارقة له. وبذلك يفارق كافة الفلاسفة الإسلاميين ومن سبقهم من القائلين بتجرد النفس عن الجسد ومفارقتهاله بعد فنائه. ويسمي فلسفة القائلين بذلك هذياناً(٣).

تأمل في قوله:

والذي تهذي به الفلاسفة من أن النفس جوهر بسيط وينسبون الأفعال إليها ممالا محصول له، وبينا فساده في مواضع كثيرة من كتبنا، ودللنا على أن الفاعل المميّز الحيّ الناطق، هوالإنسان الذي هو هذاالشخص المشاهد، دون جزء فيه، أوجوهربسيط

---

(١) أمالي المرتضى ٢/٣٢٦-٣٢٧.

(٢) أمالي المرتضى ٢/٣٢٧ و٣٣٢ منه أيضاً.

(٣) أقول: تعرض أغلب الفلاسفة المتقدمين منهم والمتأخرين من المسلمين وغير المسلمين إلى ذكر النفس وصفاتها وأحوالها منهم أرسطو-من فلاسفة اليونان- له كتاب خاص بالنفس، ولابن سينا ولابن رشد وللخواجة نصيرالدين الطوسي لكل رسالة فيها وللأخير رسالة قيمة سماها «بقاء النفس بعد فناء الجسد» وقد وضع ملاصدرا من فلاسفة المسلمين الإلهيين المتأخرين كتاباً ضخماً سماه أسفار النفس تعرض في بحوث خاصة منه لها، ولكثير من فلاسفة اليونان والمسلمين وغيرهم بحوث مستفيضة فيها، وقد عزمنا بعون الله على وضع رسالة كبيرة في ذلك تتضمن رأي المرتضى -رضي الله عنه- ورأى غيره فيها.

يتعلق به، وليس هذا موضع بيان ذلك والكلام فيه(١).

ثم يقول في شرحه وتعليقاته على بعض أبياته في طيف الخيال(٢):

«الأرواح لايصح عليها في الحقيقة التلاقي والتزاور، لكنّ الشعراء لما رأوا أن الأجساد في طيف الخيال لم تتلاق ولا تدانت نسبوا التلاقي إلى الأرواح، تعويلاً على من جعل النفس لهاقيام بنفسها، وأنها غيرالجسد، وأن التصرّف لها، فجرينا على هذه الطريقة، وإن كان ذلك باطلاً في التحقيق».

ثم نراه يزري بالفلاسفة ويذهب في تسخيفهم وتهجينهم إلى أبعد الحدود عند تعرضه لقولهم في المنامات ونسبتها إلى النفس بما يأتي:

قوله في المنامات «والأحلام»:

يذهب المرتضى في تعليله المنامات وأسبابها مذهباً يتفق في بعض أقسامه مع رأي علماء الطبيعة المحدثين في ذلك، وينكرما تقوله الفلاسفة في هذا الباب من نسبتهم المنامات إلى النفس وما تطّلع عليه من عالم الغيب:

انظر إلى قوله:

«فأمّا ما تهذي به الفلاسفة في هذا الباب، مما يضحك الثكلى؛ لأنهم ينسبون ما صحّ من المنامات لمّا أعيتهم الحيل في ذكر سببه إلى أن النفس اطّلعت إلى عالمها فأشرفت على مايكون. وهذا الذي يذهبون إليه في حقيقة النفس غير مفهوم ولا مضبوط، فكيف إذا اضيف إليه الاطلاع على عالمها؟ وما هذا الاطلاع؟ وإلى أي شيء يشيرون بعالم النفس؟ ولِمَ يجب أن تعرف الكائنات عن هذا الاطلاع؟! وكل هذا زخرفة ومخرقة، وتهاويل لايتحصّل منها شيء(٣).

---

(١) طيف الخيال ص٣٩ طبعة عيسى الحلبي- مصرسنة ١٣٧٤هـ.

(٢) ص٨٣.

(٣) أمالي المرتضى ٢/٣٩٥.

ثم هوينكر ما يقول أصحاب الطبائع في المنامات ويفندآراءهم(١).

ونحن لانريد أن نعلق أو نبسط القول في هذه المقدمة الموجزة على مايقوله في النفس إذله مايشير أو يصرح بوجود روح في الإنسان بها قوام الجسد(٢). كما أن له من القول في شعره ما يشعر ببقائها بعد تلاشي الجسد:

و من اين البقاء والجسمُ تُربٌ يتلاشى و إنّما الروح روحُ(٣)؟

إلّا أننا لم نقف له على قول يبين لنا كنه تلك الروح أوصفاتها، والظاهر من كلامه المار أنها لم تكن جوهراً بسيطاً مجرّداً تتعلق بالبدن في حياته، وتفارقه عندمماته، كمايقول الأكثرون، أويصوره الفلاسفة الأقدمون، ولعلها مادة موجودة في البدن متى وجدت أسبغت عليه صفة الحياة، فإن اختلّت أو فُقدت، اتّصف البدن بالممات؛ أوهي على الأصح نسمة من أمرالله كماعبّر عنها القرآن الكريم ـ إن اريد بمعنى الروح ذلك ـ.

وعلى كلّ فليس في قول المرتضى مايستفاد منه إنكار الروح أصلاً، ولكنه ينكر ما يصوره الفلاسفة من أوصافها من الجوهرية والتجرد والبساطة... وما ينسبون إليها من أعمال، وليس في قوله هذا ما يستفاد منه إنكار البعث كما قد توهم أو يتوهم البعض، إذ لاملازمة بين إنكارها وإنكاره. وعسى أن نوفق إلى بسط القول في ذلك في مجال آخر إن شاء الله تعالى.

رأيه في المنجمين:

يذهب المرتضى إلى تخريف المنجمين وتسخيفهم، وإلى أنهم مشعوذون دجّالون، وأن ما يقولون به من تأثيرات النجوم وسير الكواكب وأثر الطالع ونحس الأيام ويُمنها، كلّ ذلك لاطائل تحته و لاحقيقة فيه، وقدكان يجب لوكان قدصح القول بالنجوم وأحكامها، أن تكون سلامة المنجمين أكثر ومصائبهم أقل؛ لأنهم يتوقون المِحَن

---

(١) الأمالي ٣٩٣/٢و٣٩٤ و٣٩٥. (٢) الأمالي ١٢/١.

(٣) الديوان، القسم الأول ص١٨٨.

لعلمهم بها قبل كونها(١).

قال المرتضى: كان بعض الرؤساء، بل الوزراء ممن كان فاضلاً في الأدب والكتابة ومشغوفاً بالنجوم، عاملاً عليها، قال لي يوماً ـ وقدجرى حديث يتعلق بأحكام النجوم، ورأى من مخايلي التعجّب ممن يتشاغل بذلك، ويفني زمانه به ـ: اريد أن أسألك عن شيء في نفسي، فقلت: سل عمّا بدالك؛ قال: اريد أن تعرّفني هل بلغ بك التكذيب بأحكام النجوم إلى ألّا تختار يوماً لسفر، ولبس ثوب جديد، وتوجه في حاجة؟

فقلت: قد بلغت ذلك والحمدلله وزيادة عليه، وما في داري تقويم، ولا أنظر فيه وما رأيت إلّا خيراً (٢).

ثم يقول المرتضى:

فأمّا إصابتهم في الإخبار عن الكسوفات واقتران الكواكب وانفصالها، فطريقه الحساب وتسييرالكواكب، وله اصول صحيحة، وقواعد سديدة، وليس كذلك مايدّعونه من تأثيرات الكواكب في الخير والشرّ والنفع والضرّ(٣). والفرق بين الأمرين ظاهر معلوم. هذا وللمرتضى مجالات في الفلسفة اخر أرجأنا البحث عنها والإسهاب فيها إلى فرصة اخرى ليست هذه المقدمة مما تستوجبها أوتستوعبها.

بين المرتضى وأبي العلاء المعري:

ذكر أبو منصور أحمد بن علي الطبرسي صاحب الاحتجاج قال فيه(٤):

دخل أبو العلاء المعري على السيد المرتضى ـ قدس الله روحه ـ فقال: أيها السيد، ماقولك في الكل؟ فقال السيد: ماقولك في الجزء؟ فقال: ماقولك في الشِّعرى؟ فقال: ماقولك في التدوير؟ قال: ماقولك في عدم الانتهاء؟ فقال: ما قولك في التحيّز والناعورة؟ فقال: ما قولك في السبع؟ فقال: ماقولك في الزائد البري(٥) على السبع؟

---

(١) أمالي المرتضى ٢/٣٨٨. (٢) الأمالي ٢/٣٨٧. (٣) الأمالي ٢/٣٩١.

(٤) الاحتجاج طبع إيران ـ دارالطباعة ـ ص٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٥) كذا في الأصل ولعلها «المرئ» أي الزائد، راجع: هامش ص٣٠ من كتاب «أبوالعلاء في بغداد» للمرحوم العلامة طه الراوي.

فقال: ماقولك في الأربع؟ فقال: ما قولك في الواحد والاثنين؟ فقال: ماقولك في المؤثر؟ فقال: ماقولك في المؤثرات؟ فقال: ما قولك في النَّحْسَين؟ فقال: ما قولك في السَّعْدَيْن؟ فبهت أبوالعلاء؛ فقال السيد ـقدس الله روحهـ عند ذلك: ألا كلّ ملحدٍ ملهد، فقال أبو العلاء: من أين أخذته؟ قال: من كتاب الله عزّوجل «يَابُنَيَّ لاتُشْرِكْ بِاللهِ، إنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظيمٌ»، فقام فخرج، فقال السيد: قدغاب عنّا الرجل، وبعد هذا لايرانا.

فسئل السيد عن شرح هذه الرموز والإشارات، فقال: سألني عن الكلّ، وعنده الكلّ قديم، ويشير بذلك إلى عالم سماه العالم الكبير، فقال لي: ما قولك فيه؟ أراد أنه قديم، فأجبته عن ذلك فقلت له: ماقولك في الجزء؟ لأن عندهم الجزء مُحْدَث، وهو متولّد عن العالم الكبير، وهذا الجزء عندهم هوالعالم الصغير. وكان مرادي بذلك أنه إذا صحّ أن هذا العالم محدث، فذلك الذي أشاره إليه إن صحّ فهو محدث أيضاً، لأن هذا من جنسه على زعمه، والشيء الواحد والجنس الواحد لايكون بعضه قديماً وبعضه محدثاً. فسكت لما سمع ماقلته.

وأمّا الشعرى، أراد أنها ليست من الكواكب السيارة، فقلت له: ماقولك فى التدوير؟ أردت أن الفلك في التدوير والدوران، والشعرى لايقدح في ذلك.

وأمّا عدم الانتهاء، أراد بذلك أن العالم لاينتهي لأنه قديم، فقلت له: قدصح عندي التحيزّ والتدوير، وكلاهما يدلان على الانتهاء.

وأمّا السبع، أراد بذلك النجوم السيارة التي هي عنده ذوات الأحكام، فقلت له: هذا باطل بالزائد البري (كذا) الذي يحكم فيه بحكم لايكون ذلك الحكم منوطاً بهذه النجوم السيارة التي هي الزهرة والمشتري والمريخ وعطارد والشمس والقمر وزحل.

وأما الأربع، أراد بها الطبائع، فقلت له:ماقولك في الطبيعة الواحدة النارية يتولد منها دابة بجلدها تمس الأيدي (كذا)، ثم يطرَح ذلك الجلد على النار، فتحرق الزهومات فيبقى الجلد صحيحاً؛ لأن الدابة خلقهاالله على طبيعة النار، والنار لاتحرق النار.

والثلج أيضاً تتولد فيه الديدان وهو على طبيعة واحدة. والماء في البحر على طبيعتين

يتولد منه السموك والضفادع والحيات والسّلاحف وغيرها. وعنده لايحصل الحيوان إلّا بالأربع فهذا مناقض بهذا.

وأما المؤثر، أراد به زحل، فقلت له: ماقولك في المؤثرات؟ أردت بذلك أن المؤثرات كلهن عنده مؤثَّرات، فالمؤثّرالقديم كيف يكون مؤثراً؟

وأما النحسان، أراد بهما أنهما من النجوم السيارة، إذا اجتمعا يخرج من بينهما سعد، فقلت له: ماقولك في السعدين إذا اجتمعا يخرج من بينهما نحس، هذا حكم أبطله الله تعالى، ليعلم الناظر أنّ الأحكام لا تتعلق بالمسخرات، لأن الشاهد يشهد، أن العسل والسكر إذا اجتمعا لايحصل منهما الحنظل والعلقم، والحنظل والعلقم إذا اجتمعا لايحصل منهما الدبس والسكر. هذا دليل على بطلان قولهم.

أما قولي: ألا كل ملحد ملهد، أردت أنّ كلّ مشرك ظالم، لأن في اللغة، ألْحَدَالرجل إذا عدل عن الدين، وألْهَدَ إذا ظلم. فعلم أبوالعلاء ذلك وأخبرني عن علمه بذلك، فقرأت: «يَابُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِالله..» الآية.

أقول: نحن نشك في صحة هذه المحاورةالفلسفية المنمقة، التي لم يذكرلنا الطبرسي عمّن أخذها! وفي أي كتاب وجدها؟، وكتابه «الاحتجاج» أكثر أخباره مراسيل على ماذكره غيرواحد من المحققين(١).

وقد ذهب إلى تفنيد هذه الرواية من قبل، العلامة المرحوم طه الراوي في كتابه «أبوالعلاء في بغداد» وهاك تعليقه عليها:

وهذه القصة تنادي على نفسها بالاختلاق ـ كماترى ـ ومفتري هذه الحكاية يزعم أن السيدالمرتضى حكم بعدم عودة أبي العلاء إلى مجلسه. فهل كان هذا الحكم قبل وقوع القصة السابقة(٢) أوبعده؟

ثم إن القصة أشارت إلى أن السيد المرتضى حكم بإلحاد أبي العلاء مع أنّا نعلم

---

(١) راجع ٢/٤٠٤ من كتاب الكنى والألقاب للشيخ عباس القمي ط. صيداء، وقول العلامة المجلسي فيه.

(٢) يعني القصة التي ذكرها من اجتماع المعري بالمرتضى وتعصبه للمتنبي على ماذكره ياقوت في معجم الادباء ٣/ ١٢٣-١٢٤ ط. مصر.

يقيناً أن هذه التهمة لم تلصق بأبي العلاء إلّا بعد رجوعه إلى المعرّة، واعتكافه في منزله، وعلى الجملة فإن هذه الحكاية والتي سبقتها من وادٍ واحد».

وأما الحكاية التي يشير إليهاالعلامة الراوي فهاك نصها مع تعليقه عليها أيضاً: قال العلامة الراوي:

وأماالحكاية التي اعتبرها بعض الفضلاء من أسباب رحلته عنها (يعني رحلة المعري عن بغداد) فليس في شعر أبي العلاء ولانثره مايشعربها، أويشير إليها، مما ينبئ بأنّ أباالعلاءنفسه لايعرفها،وانماهي من وضع الرواة وروّاد النوادر، وقد تلقّفها الناس وتناقلوها من غير تمحيص. وهاك النص الذي جاء في «معجم الادباء للحموي»:

كان أبوالعلاء يتعصّب للمتنبي، ويزعم أنه أشعر المحدثين، ويفضله على بشّار ومن بعده مثل أبي نؤاس وأبي تمّام، وكان المرتضى يبغض المتنبي، ويتعصب عليه، فجرى يوماً بحضرته ذكر المتنبي فتنقّصه المرتضى وجعل يتتبع عيوبه، فقال المعري: لولم يكن للمتنبي من الشعر إلّا قوله:

لك يامنازل في القلوب منازل... لكفاه فضلاً. فغضب المرتضى وأمر فسحب برجله وأُخرج من مجلسه، وقال لمن بحضرته:أتدرون ما أراد بذكرهذه القصيدة؟ فإن للمتنبي ماهو أجود منها لم يذكرها، فقيل: النقيب السيد أعرف. فقال: أراد قوله في هذه القصيدة:

و إذا أتتك مذمّتي من ناقصٍ فهي الشهادة لي بأنّي كامل

وقد تتبّعت جذور هذه الحكاية فلم أجد لها أصلاً يعتمد عليه. وإن كثر ناقلوها فإنهم لم يذكروا لنا واحداً من شهود الحادثة. مع أنهم يزعمون أنها وقعت في مجلس السيدالمرتضى وهو بحكم العادة يومئذٍ كان يزخر بطلاب العلم ورجال الفضل، مما يشير إلى أنها مختلقة من أساسها.

فلا أبو العلاء يعتبر الشريف ناقصاً، ولاالشريف يحط من قدر أبي العلاء فيخرجه مهاناً.

و يظهر أن الذي ابتدع هذه الحكاية أراد أن يرفع من ذكاء الرجلين فحطّ من خلقيهما.

ومن أشهر ناقلي هذه القصة وأقدمهم- على مانعلم- ياقوت الحموي المتوفى سنة ٦٢٦ هـ، أي بعد قرنين وربع من حدوث القصة، ولم يذكر من سندها إلّا قوله: «نقلت من بعض الكتب»، وهو سند مبهم كل الإبهام كماترى. ونحن نعلم أن أبا العلاء رثى أبا أحمد الموسوي والد الشريف المرتضى قبيل مفارقته بغداد(١) بقصيدته المشهورة التي مطلعها:

أودى فليت الحادثات كفاف مالُ المسيف وعنبرُ المستاف

منها: رغت الرعود وتلك هدّة واجب جبلٌ هوى من آل عبدمناف

وقد أثنى فيها على الشريف المرتضى وأخيه أطيب الثناء، فلايصح بعد هذا أن يقال إن أبا العلاء يحطّ من قدر الشريف، أو إن الشريف يحطّ من قدر أبي العلاء».

هذا وأمثاله مما يختلقه جماعة من الرواة ويضعونه -من حيث يعلمون ومن حيث لايعلمون- كثير. كما قد نسب إلى المرتضى من ذمه وإزرائه بأبي إسحاق الصابي عند مانقل إليه نعيه ورثاء أخيه الشريف الرضي له -مع أنك وجدت- كما ذكرنا لك من قبل- رثاء المرتضى نفسه للصابي بتلك المرثية الرائعة التي تدمغ ماوضعه المبطلون وافتراه المفترون.

هذا وللمرتضى مجلس ذكر أنه دخل عليه فيه أبو العلاء المعري فعثر برجل أحمق فقال لأبي العلاء: من هذا الكلب؟ فقال له أبو العلاء: الكلب من لايعرف للكلب سبعين اسماً، وسمعه المرتضى واستدناه واختبره فوجده عالماً مشبعاً بالفطنة والذكاء فأقبل عليه إقبالاً كثيراً(٢).

وقد مرّت عليك الإشارة إلى القصيدة التي يرثي بهاالمعري أبا أحمد الموسوي والدالشريفين المرتضى والرضي ويثني بها عليهما والتي يقول فيها:

---

(١) فقد توفي أبو أحمدالموسوي والد السيدالمرتضى في جمادى الاولى سنة ٤٠٠ هـ، وبرح أبو العلاء بغداد في شهررمضان من تلك السنة.

(٢) نسب أبوسعد عبدالكريم السمعاني المتوفى سنة ٥٦٤ في كتابه القيم الأنساب هذه القصة لأبي بكر محمد بن العباس الخوارزمي المتوفى سنة ٣٨٣ وأنها حدثت في مجلس الصاحب بن عباد الوزير المتوفى سنة ٣٨٥، وذلك أقرب إلى الصواب «راجع ورقة ٢٠٩ من الأنساب».

أبقيت فينا كوكبين سناهما في الصبح والظلماء ليس بخافِ
متأنقين وفي المكارم أرتعا متألقين بسؤددٍ وعفافِ
قدرين في الأرداء بل مطرين في الـ أجداء، بل قمرين في الإسدافِ
رزقا العلاء فأهل نجدٍ كلّما نطقا الفصاحة مثل أهل دِيافِ
ساوى الرضيّ المرتضى وتقاسما خطط العلا بتناصفٍ وتصافِ
حلفا ندىً سبقا وصلّى الأطهر المر ضي فيا لثلاثةٍ أحلافِ
أنتم ذوو النسب القصير فطولكم باد على الكبراء والأشراف
والراح إن قيل ابنة العنب اكتفت بأبٍ عن الأسماء والأوصاف

ويقول في آخرها:

يا مالِكَيْ سرح القريض أتتكما منّي حمولةُ مسنتين عجافِ
لا تعرف الوَرَقَ اللُّجين و إنْ تُسَلْ تخبر عن القُلاَّم والخِذرافِ
وأنا الذي أهدى أقلّ بهارةٍ حسناً لأحسن روضةٍ مئنافِ

منزلته الاجتماعية والسياسية:

كان الشريف رحمه الله مقرباً لدى خلفاء بني العباس، أثيراً عندهم ومعظماً، وذلك لما يتحلى به من كريم الصفات وعظيم الملكات، ولما تربطه بهم من وشائج النسب ووسائل القربى مع جليل المكانة والمنزلة عند الخاص والعام. لذا قلد نقابة الطالبيين وأمر الحج والمظالم وجميع ما كان لأخيه الرضي، وهي مناصب جدُّ خطيرةٍ، وذلك في يوم السبت الثالث من صفر سنة ٤٠٦، وهي سنة وفاة أخيه الرضي في عهد الخليفة القادر بالله، وجمع الناس لقراءة عهده في الدار الملكية، وحضر فخر الملك «الوزير أبو غالب محمد بن خلف» والأشراف والقضاة والفقهاء.

وكان العهد الذي عهده الخليفة القادر بالله هذا نصه:

«هذا ما عاهد(١) عبد الله أحمد القادر بالله أمير المؤمنين إلى علي بن الحسين بن

---

(١) كذا في المنتظم لابن الجوزي ٢٧٦/٧ «ماعاهد»، ونقلها عنه الدكتور عبدالرزاق محيي الدين ←

موسى العلوي، حين قرّبته إليه الأنساب الزكية، وقدمته لديه الأسباب القوية، واستظل معه بأغصان الدوحة الكريمة، واختص عنده بوسائل الحرمة الوكيدة، فقلده الحج والنقابة وأمره بتقوى الله...».

وفي فاتحة هذا الديوان مرثية جيدة يرثي بها المرتضى هذا الخليفة القادر بالله المتوفى «سنة ٤٢٢هـ»، ويذكر فجعته به وهلعه ببلوغ نعيه إليه، ثم يصفه بالعفاف والتقى و نقاوة الإزار« و قد كان القادر يدعى راهب بني العباس»(١)، ويهنئ بها أيضاً ابن الخليفة القائم لتوليه الخلافة عند أخذ البيعة له، وكان المرتضى أول من بايعه.

فلهذه العلاقات الوثيقة والوشائج العريقة التي تربط المرتضى بالخلفاء، كان كثير الرفقة لهم شديد الاتصال بهم، يأنسون في أغلب الامور برأيه، ويجعلون منه حافظ سرّهم الأمين، ومشيرهم الناصح، وسفيرهم المصلح في أكثر ملمّاتهم وعظائم امورهم إلى الملوك والوزراء وكافة عمال الدولة وطبقات الناس.

فلاغرابة أن تكون دارالمرتضى الوَزَر(٢) المنيع والحصن الحصين يلجأ إليها الملوك والوزراء عندما تعروهم المحن ويحيق بهم البلاء على أثر الفتن الحادثة في ذلك العصر، وما أكثرها!

فيحدثنا التاريخ بنزول الملك جلال الدولة في دار المرتضى ـ بدرب جميل ـ بعد أن تغيّرت قلوب الجند عليه فشغبوا ونهبوا حتى اضطر الملك إلى نقل ولده وحرمه ومابقي من ثيابه وآلاته ودوابه وفرش داره إلى جانب الغربي ليلاً، وذلك على اثر استيزار الوزير أبي القاسم [ابن ماكولا]، ثم جرت مكاتبات بين العسكر والخليفة في شأنه، وكان الوسيط في عرض مطاليب هؤلاء هو الشريف المرتضى وذلك في «سنة ٤٢٤»(٣).

كما نجد فتن العيّارين تشغل بال السلطان فيراسل المرتضى بإحضارهم إلى داره

في «أدب المرتضى» ص١٠٧ كذلك، والصحيح أن يقال «هذا ماعهد به» يقال عهد به إليه وعاهده على كذا.

(١) راجع ذيل تجارب الامم لأبي شجاع ط. مصر ص٢٠٧.

(٢) الوزر (بفتحتين) الملجأ.

(٣) المنتظم لابن الجوزي ٧/٧٢ـ٧٤.

وأن يقول لهم: من أراد منكم التوبة قبلت توبته وأُقرّ في معيشته، ومن أراد منكم خدمة السلطان استخدم مع صاحب البلد، ومن أراد الانصراف عن البلد كان آمناً على نفسه ثلاثة أيام...(١)و ذلك في سنة ٤٢٥.

و يروي لنا التاريخ أيضاً(٢)أنه في ربيع الآخر سنة ٤٢٧ نقل أبوالقاسم ابن ماكولاالوزير بعد أن قبض عليه وسلّم إلى «المرتضى» إلى دار المملكة فرض ويئس منه، وراسل الخليفة في معنى أخيه قاضي القضاة أبي عبدالله ابن ماكولا، وقيل هو يعرف أمواله، فدفع عنه الخليفة، ثم إن الجند شغبواعلى جلال الدولة وقالوا: إن البلد لايحتملنا وإيّاك، فاخرج من بيننا، فإنه أولى لك، فقال: كيف يمكنني الخروج على هذه الصورة؟ أمهلوني ثلاثة أيام حتى آخذ حرمي وولدي وأمضي، فقالوا: لاتفعل، ورموه بآجرة في صدره فتلقّاها بيده، واخرى في كتفه، فاستجاش الملك الحواشي والعوام، وكان المرتضي والزينبي والماوردي عندالملك، فاستشارهم في العبور إلى الكرخ كما فعل في المرة الاولى، فقالوا: ليس الأمر كما كان وأحداث الموضع قد ذهبوا، وحوّل الغلمان خيمهم إلى ما حول الدار إحاطة بها، وبات الناس على أصعب خطّة، فخرج الملك نصف الليل إلى زقاق غامض، فنزل إلى دجلة، وقعد في سميرية فيها بعض حواشيه فغرقوها تقديراً أنه فيها، ومضى الملك مستتراً إلى «دارالمرتضى» وبعث حرمه إلى دارالخليفة، ونهب الجند دار المملكة وأبوابها وساجها ورتبوا فيها حفظة، فكانت الحفظة تخرّبها نهاراً وتنقل ما اجتمع من ذلك ليلاً.

فلابدع أن يصيب المرتضى من جراء ذلك كثير من الأذى من رشاش تلك الحوادث وشظايا تلك الفتن التي قلما يسلم منها الوسطاء، أويفلت منها المصلحون، وقديجر عليهم ذلك أحياناً ارتياب الخليفة أوتغير قلبه لانقداح الشك فيه لعارض شبهة قدلايكون لها أصل.

فيحدثنا التاريخ: أن الوزير أباالقاسم المغربي(٣) جمع الأتراك والمولّدين ليحلفوا

---

(١) المنتظم ٧٩/٨. (٢) المنتظم ج٨ ـ حوادث سنة ٤٢٧.

(٣) هو أبوالقاسم الحسين بن علي بن الحسن المتوفى سنة ٤١٨ وزر لمشرف الدولة بعد أبي علي الرخجي. (المنتظم٣٢/٨).

لمشرف الدولة البويهي، وكلّف مشرف الدولة المرتضى ونظام الحضرتين أبا الحسن الزينبي وقاضي القضاة أبا الحسن بن أبي الشوارب، وجماعة من الشهود والحضور، فأحلفت طائفة من القوم، فظن الخليفة أن التحالف لنية مدخولة في حقه، فبعث من دارالخليفة من منع الباقين بأن يحلفوا، وأنكر على المرتضى والزينبي وقاضي القضاة حضورهم بلا إذن، واستدعوا إلى دار الخلافة، وسرّح الطيّار، وأظهر عزم الخليفة على الركوب، وتأدّى ذلك إلى مشرف الدولة وانزعج منه ولم يعرف السبب فيه، فبحث عن ذلك، إذ أنه اتصل بالخليفة هذا التحالف عليه، فترددت الرسائل باستحالة ذلك، وانتهى الأمر إلى أن حلف مشرف الدولة على الطاعة والمخالصة للخليفة...(١).

وقد لايقف الأمر عند هذا الحد من الارتياب والشك الذي يمحوه استكشاف الحال بالاستجواب أوالعتاب، بل قديصل إلى أكثر من ذلك من الإضرار بالأنفس والأموال!

أمّا ماكان يصيب المرتضى من فتن العامة وأمرالطغام، فشيء ليس بالأمر اليسير استقصاؤه، فيحدثنا التاريخ عن استفحال أمرالعيّارين وكبسهم لدور الناس نهاراً، وفي الليل بالمشاعل والموكبيّات، وكانوا يدخلون على الرجل فيطالبونه بذخائره ويستخرجونها منه بالضرب كمايفعل المصادرون ولايجد المستغيث مغيثاًمع القتل والنهب حتى أُحرقت «دارالمرتضى» على الصراة وقلع هو باقيها وانتقل إلى درب جميل(٢).

كما نجد قبل ذلك في حوادث سنة ٤٢٢ أن دارالمرتضى تنقب فيخرج منها مرتاعاً منزعجاً، حتى جاد جيرانه من الأتراك فدافعوا عنه وعن حرمه وأُحرقت إحدى سميريتيه على أثر فتن كانت تحدث بين السنة والشيعة(٣).

وهكذا نجدالمرتضى يموج في خضم زاخر من تلك الأحداث والفتن التي لايبتلى بها إلّا رؤساء القوم وعِلْيَتُهم، هذا إذا باخت آراء الخلفاء، وسفهت أحلام الملوك، وأساءالحاكمون استعمال السلطة، واختل الأمن وأُخذالبريء بذنب المسيء، وسقطت هيبة السلطان لتفريطه في امورالرعية، وانهمك أرباب المملكة و ولاة الامور باللذات

---

(١) المنتظم ج٨ حوادث سنة ٤١٥. (٢) المنتظم ج٨ ص٢٢. (٣) المنتظم ٨/٥٥.

الشخصية، وارتفعت مراقبة الدين من قلوب المؤمنين، فلا محاسِب ولامحاسَب، فالأمر منذر حينذاك بخطر عظيم وشرّعميم.

ومع كل هذا فقد كان المرتضى ـرحمه الله ـ في ذلك العصر المشحون بالفتن والشغب، والهمّ والنَّصب لايخلو من ظَرْف ودعابة مع أصدقائه ومعاشريه بمالايخرج عن حدود الحشمة ومسالك الأدب، فقد اطلع يوماً من روشنه فرأى المطرّز(١) الشاعر قد انقطع شراك نعله وهو يصلحه فقال له: قدّت ركائبك، وأشار إلى قصيدته التي أولها:

سرى مغرماً بالعيس ينتجع الركبا يسائل عن بدر الدجى الشرق والغربا(٢)
على عَذَباتِ الجزع من ماء تغلبٍ غزال يرى ماء القلوب له شربا
إذا لم تبلّغني إليكم ركائبي فلا وردت ماءً ولا رعت العشبا

فقال مسرعاً: أتراها ما تشبه مجلسك وخلعك وشربك، أشار بذلك إلى أبيات المرتضى التي منها(٣):

ياخليليّ من ذؤابة قيسٍ في التصابي رياضة الأخلاق
غنّياني بذكر هم تطرباني واسقياني دمعي بكأس دهاق
وخذا النوم من جفوني فإنّي قدخلعت الكرى على العشّاق

معاصروه وأصحابه:

كان للشريف المرتضى بفضل ماأوتي من شرف العلم والنسب، وما تحلّى به من زكاته الطبع والأدب، مع عزّة النفس ووفارة المال، وجميل الخصال، وسموالرتبة وجليل

---

(١) المطرز: لقب أبي القاسم عبدالواحد بن محمد بن يحيى بن أيوب الشاعر، وكان يسكن ناحية الدجاج، توفي في جمادى الآخرة «سنة ٤٣٩» (المنتظم ١٣٤/٨).

(٢) راجع معجم الادباء لياقوت ج١٣ ترجمة المرتضى تجد في هذ البيت وروايته تصحيفات.

(٣) أول القصيدة:

ماأرتني عيناك يوم الفراق أخدع القلب بادكار التلاقي

وهي قصيدة حسنة في واحد وأربعين بيتاً يهنىء المرتضى خاله أبا الحسين أحمد بن الحسن الناصر بعيدالفطر وهي مثبتة في هذا الديوان.

المكانة، أصدقاء كثر جلهم من أهل العلم والأدب، والفضل والشرف ممن لايمكننا الإتيان على ذكرهم جيعاً، وسنكتفي بعرض أسماء قسم ممن ورد ذكرهم في الديوان من عليّة القوم ورؤسائهم، تاركين التعليق عليهم، أوالإسهاب في شرح أحوالهم، لأن ذلك لايناسب هذه الترجمة الموجزة، ولأن أكثرهم، إما أن يكون مشهوراً، أوذكرت ترجمته بطيات الديوان، وهاك أهم من ورد ذكرهم في الديوان:

فمن الخلفاء: الطائع لأمر الله، والقادر وابنه القائم بأمرالله، ثم ابنه ذخيرة الدين أبوالعباس محمدبن القائم بأمرالله.

وكان المرتضى قدعاصر من الخلفاء أربعةهم: المطيع وكانت خلافته منذسنة ٣٣٤إلى ٣٦٣ وكان عمرالشريف المرتضى حين وفاة المطيع لم يتجاور ثمانية أعوام، لذا لم يرد ذكره في الديوان. ثم ولي الخلافة الطائع إلى سنة ٣٨١ حيث وليها القادر إلى «سنة ٤٢٢» إذ وليها ابنه القائم وهو شاب، وللمرتضى في تهنئته في الخلافة «سنة ٤٢٢» وتعزيته بوفاة والده القادر قصيدة في أول هذا الديوان مرّت الإشارة إليها وكان هذا الخليفة ـ القائم ـ آخر من عاصره المرتضى، حيث توفي المرتضى سنة ٤٣٦ وبقي القائم إلى سنة ٤٦٧.

أماالملوك الوارد ذكرهم، فنهم: بهاء الدولة البويهي وأبناؤه شرف الدولة، وسلطان الدولة، وركن الدين جلال الدولة، ثم الملك أبو كاليجار المرزبان بن سلطان الدولة بن بهاء الدولة.

ومن الوزراء: الوزير أبو غالب محمدبن خلف، والوزير أبوعلي الرخجي، والوزير أبوعلي الحسن بن حمد، والوزير أبوسعد بن عبدالرحيم، والوزير أبوالفتح (كذا في الديوان ولعله ابن دارست وزير القائم) والوزير أبوالفرج محمدبن جعفر بن فسانجس، والوزير أبو طالب محمدبن أيوب بن سليمان البغدادي، والوزير أبو منصور بهرام بن مافنة وزير الملك أبي كاليجاروغيرهم.

ومن النقباء: والده الشريف أبو أحمد الموسوي، وخاله الشريف أحمدبن الحسن الناصر، وأخوه الشريف أبوالحسن محمدالرضي، والشريف أبو علي عمربن محمدبن عمر العلوي، والشريف نقيب النقباء أبوالحسن الزينبي، والشريف أبوالحسين بن

الشبيه [العلوي] وغيرهم.

ومن الامراء: الأميرأبوالغنائم محمدبن مزيد المقتول سنة ٤٠١، وعميد الجيوش أبو علي استاذ هرمزالمتوفى في هذه السنة أيضاً، وأميرالامراء أبومنصور بويه بن بهاء الدولة، والأمير أبوشجاع «بكران بن بلفوارس»(١)، والأمير عنبر الملكي المتوفى سنة ٤٢٠، وأميرعقيل غريب بن مقن المتوفى سنة ٤٢٥، وغيرهم.

ومن العلماء والقضاة والادباء: استاذه العلامة الشيخ المفيد المتوفى سنة ٤١٣، والشيخ أبوالحسن عبدالواحد بن عبدالعزيز الشاهد المتوفى سنة ٤١٩، وسعد الأئمة أبوالقاسم وابنه معتمد الحضرة أبومحمد المتوفى سنة ٤١٧، وأبو الحسين بن الحاجب المتوفى سنة ٤٢٨، وأبوإسحاق الصابي الكاتب المشهور المتوفى سنة ٣٨٤، وأبوالحسن هلال بن المحسن بن أبي إسحاق الصابي المتوفى سنة ٤٤٨، وابن شجاع الصوفي المتوفى سنة ٤٢٣، وابو الحسين الإقساسي العلوي الذي تولى إمارة الحج نيابة عن المرتضى مراراً وتوفي سنة ٤١٥ ورثاه المرتضى بالفائية التي مطلعها:

عرفت ويا ليتني ما عرفت فرّ الحياة لمن قد عرف

وأبوالحسين البتي أحمد بن علي الكاتب المتوفى سنة٤٠٣، والقاضي أبوالقاسم عبدالعزيز بن محمدالعسكرى القطان المتوفى سنة ٤٥٨، والقاضي أبوالقاسم علي بن المحسن التنوخي المتوفى سنة ٤٤٧، وأبوالحسن السمسمي تلميذ أبي علي الفارسي المتوفى سنة ٤١٥، والشاعر الظريف أبوبكر محمدبن عمر العنبري المتوفى سنة ٤١٢ الذي رثاه المرتضى بقصيدة مطلعها:

أبابكر تعرّضت المنايا لحتفك حين لا أحدٌ مَنوعُ

وغير هؤلاء كثير يجدهم المتصفح لهذا الديوان.

تلامذته:

لما كان الشريف المرتضى ـ كما أسلفنا ـ قدضرب بسهم وافر من العلوم والآداب

---

(١) كذا ورد اسمه في نسخة «هـ» في الديوان وفي ذيل تجارب الامم لأبي شجاع ص٣٨٩ ←

وسائر المعارف الإسلامية المعروفة في ذلك العصر، لم يكن غريباً أن يصبح تلامذته ومريدوه وملازمو درسه والمختلفون إلى مجلسه والمستمعون إليه كثيرين، وأغلبهم علماء أفاضل خلفوا كتباً جليلة ورسائل نافعة لايزال قسم منها باقياً إلى اليوم.

وسنأتي على ذكر بعضهم مبتدئين بالأمثل فالأمثل منهم:

١ـ شيخ الطائفة ابوجعفر محمدبن الحسن الطوسي.

٢ـ ابو يعلى سلار (سالار) بن عبدالعزيز الديلمي.

٣ـ ابوالصلاح تقي الدين بن النجم الحلبي.

٤ـ القاضي ابوالقاسم عبدالعزيز بن البراج.

٥ـ ابوالفتح محمدبن علي الكراجكي.

٦ـ عمادالدين ذوالفقار محمدبن معْبد الحسني.

٧ـ ابوعبدالله جعفربن محمدالدوريستي.

٨ـ ابوالحسن سليمان بن الحسن الصهرشتي.

٩ـ ابوالحسن محمدبن محمدالبصروي.

١٠ـ ابوعبدالله بن التبان التباني.

١١ـ الشيخ احمدبن الحسن النيسابوري.

١٢ـ ابوالحسين الحاجب المعروف بابن اخت الاستاذ الفاضل.

١٣ـ نجيب الدين ابومحمد الحسن بن محمدالموسوي.

١٤ـ القاضي عزالدين عبدالعزيز بن كامل الطرابلسي.

١٥ـ القاضي ابوالقاسم علي بن المحسن التنوخي.

١٦ـ المفيد الثاني ابومحمدعبدالرحمن بن احمدبن الحسين.

١٧ـ الفقيه التقي بن ابي طاهر الهادي النقيب الرازي.

١٨ـ محمدبن علي الحلواني.

١٩ـ السيد ابو يعلى محمدبن حمزة العلوي.

حوادث سنة ٣٣١ وفي نسخة «س» بكر بن أبي الفوارس.

٢٠ـ الفقيه ابوالفرج يعقوب بن ابراهيم البيهقي.

مؤلفاته:

أول من فهرس مؤلفات الشريف المرتضى هوتلميذه محمدبن محمدالبصْروي، حيث قدم القائمة التي كتبها الى استاذه ملتمساً الاجازة منه، فأجازه في شعبان سنة ٤١٧.

ثم ذكر جانباً من مؤلفاته تلميذه الآخر الشيخ ابوجعفر الطوسي في كتاب الفهرست ص٩٨ والنجاشي في رجاله ص٢٧٠ وابن شهرآشوب في معالم العلماء ص٦٩، كماوزع الشيخ آقا بزرك الطهراني اسماء تآليف الشريف المرتضى وبعض التفصيل عنها في موسوعته الكبرى «الذريعة إلى تصانيف الشيعة».

ويلاحظ أن كثيراً من الأسماء وردت في المصادر محرفة أو مختصرة أو مغيرة بعض التغيير، مما أدى الى الاشتباه عندالباحثين لآثار المرتضى. كما أن بعض الرسائل أوالمسائل المذكورة في قائمة مؤلفاته هي جزء من كتبه أفردها بعض الناسخين فحسبها المنقبون أنها مستقلة كتبت برأسها.

ونحن في هذا الثبت نحاول أن نجمع آثارالشريف المرتضى مع التنويه الى مايلزم التنويه عنه من الملاحظات على كلام من سبقنا، ونهتم بذكر ماهو مطبوع منها و عدد طبعاتها لوتكررت.

١ـ «ابطال العمل بأخبار الآحاد»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ في المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٢ـ «ابطال القياس».

٣ـ «أجوبة المسائل القرآنية»، أربع عشرة مسألة طبعت بقم سنة ١٤٠٥ في المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٤ـ «أجوبة مسائل متفرقة من الحديث وغيره» طبعت بقم سنة ١٤٠٥ في المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٥ـ «أحكام أهل الآخرة»، طبع بايران على الحجرسنة ١٣١٩ بهامش «أمالي

المرتضى»، وطبع بالنجف سنة ١٣٨٦ ضمن مجموعة رسائل الشريف المرتضى بتحقيق السيد أحمد الحسيني، وطبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

٦ـ «الاعتراض على من يثبت حدود الأجسام»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٧ـ «أقاويل العرب في الجاهلية»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٨ـ «الانتصار»، وسماه الطوسي وابن شهر آشوب «الانفرادات في الفقه»، وهو هذا الكتاب الماثل بين يديك.

٩ـ «انقاذ البشر من القضاء والقدر» أو «انقاذ البشر من الجبر والقدر» أو «ايقاظ البشر...»، طبع بطهران سنة ١٣٥٠ وفي النجف سنة ١٩٣٥م، وطبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١٠ ـ «البرق»، وسماه الطوسي وابن شهرآشوب «المرموق في أوصاف البروق».

١١ـ «تتبع الأبيات التي تكلم عليها ابن جني في اثبات المعاني للمتنبي».

١٢ـ «تتمة أنواع الأعراض من جمع ابي رشيد النيسابوري».

١٣ـ «تفسير الآيات المتشابهات في القرآن»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى.

١٤ـ «تفسير آية: ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح»، وهو من فصول تكملة أمالي المرتضى وأفرد.

١٥ـ «تفسير آية: قل تعالوا أتل ماحرم ربكم»، وهو من فصول تكملة أمالي المرتضى وأفرد.

١٦ـ «تفسير الخطبة الشقشقية»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١٧ـ «تفسير القرآن الكريم»، نجزمنه سورة الفاتحة و١٢٥ آية من بداية سورة

البقرة.

١٨ـ «تفسير قصيدة السيد الحميري» البائية المعروفة بالقصيدة المذهبة، طبع بمصر سنة ١٣١٣، وطبع ببيروت سنة ١٩٧٠م بتحقيق الاستاذ محمدالخطيب.

١٩ـ «تفسير القصيدة الميمية من شعره».

٢٠ـ «تفضيل الأنبياء على الملائكة»، منتزع من تكملة أمالي المرتضى، طبع بالنجف سنة ١٣٨٦ ضمن مجموعة رسائل الشريف المرتضى بتحقيق السيد احمد الحسيني، وطبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

٢١ـ «تقريب الاصول»، لعله المطبوع بعنوان «مقدمة في الاصول الاعتقادية».

٢٢ـ «تكملة الغرر والدرر»، وهوالمعبر عنه بتكملة أمالي المرتضى، طبع بالقاهرة مع الأصل بتحقيق الاستاذ محمد ابوالفضل ابراهيم.

٢٣ـ «تنزيه الأنبياء»، طبع في ايران على الحجر وفي النجف سنة ١٣٥٢ و١٣٨٠، وعلى الأخيرة طبع بالاوفست مكرراً.

٢٤ـ «جمل العلم والعمل»، طبع بالنجف سنة ١٣٨٦ بتحقيق السيد احمد الحسيني وسنة ١٣٨٧ بتحقيق المحامي رشيد الصفار، وطبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٢٥ـ «الجواب عن الشبهات في خبر الغدير»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٢٦ـ «جواب الكراجكي في فساد العدد»، لعله الذي سيذكر بعنوان «الفرائض في قصرالرؤية..».

٢٧ـ «جواب الملحدة في قدم العالم من أقوال المنجمين».

٢٨ـ «جواز الولاية من جهة الظالمين».

٢٩ـ «الحدود والحقائق» طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

٣٠ـ «حكم الباء في آية: وامسحوا برؤوسكم»،طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

٣١- «الخطبة المقمصة».

٣٢- «الخلاف في اصول الفقه».

٣٣- «ديوان شعره»، طبع بالقاهرة في ثلاث مجلدات سنة ١٩٥٨ م بتحقيق المحامي رشيد الصفار.

٣٤- «الذخيرة»، وسمي على طرة نسخة مخطوطة منه «ذخيرة العالم وبصيرة المعلم»، طبع أخيراً في مؤسستنا

٣٥- «الذريعة الى اصول الشريعة»، طبع بطهران في جزئين بتحقيق الدكتور ابوالقاسم الكرجي.

٣٦- «الرد على أصحاب العدد» طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى، ولعله الذي سيأتي بعنوان «الفرائض في قصر الرؤية...».

٣٧- «الرد على يحيى بن عدي النصراني في اعتراض دليل الموجد في حدوث الأجسام».

٣٨- «الرد على يحيى بن عدي النصراني فيما يتناهى».

٣٩- «الرد على يحيى بن عدي النصراني في مسألة سمّاها طبيعة الممكن»، وفي بعض المصادر «طبيعة المسلمين».

٤٠- «الرسالة الباهرة في العترة الطاهرة»، وفي بعض المصادر «الآيات الباهرة...»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

٤١- «الشافي في الامامة»، طبع على الحجري ايران سنة ١٣٠١ مع مختصره للشيخ الطوسي «تلخيص الشافي»، وطبع في بيروت مؤخراً في أربعة أجزاء.

٤٢- «شرح مسائل الخلاف».

٤٣- «الشهاب في الشيب والشباب»، طبع بمطبعة الجوائب سنة ١٣٠٢.

٤٤- «طيف الخيال»، طبع بمصر سنة ١٣٧٤، وطبع ببغداد سنة ١٩٥٧ م بتحقيق الدكتور صلاح صبحي وبالقاهرة سنة ١٣٨١ بتحقيق الاستاذ حسن كامل الصيرفي.

٤٥- «عدم تخطئة العامل بخبرالواحد»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٤٦- «عدم وجوب غسل الرجلين في الطهارة»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٤٧- «علة امتناع علي من محاربة الغاصبين»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٤٨- «علة خذلان أهل البيت عليهم السلام»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٤٩- «علة مبايعة علي عليه السلام»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٥٠- «العمل مع السلطان»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى، وهو المذكور بعنوان «جواز الولاية من جهة الظالمين».

٥١- «غررالفرائد ودررالقلائد»، وهوالمعروف بـ«أمالي المرتضى»، طبع على الحجر في ايران سنة ١٢٧٣، وطبع بالقاهرة سنة ١٣٢٥ وعليها بالاوفست في قم سنة ١٤٠٣، وطبع بالقاهرة سنة ١٩٥٤ بتحقيق الأستاذ محمد ابوالفضل ابراهيم، وعليها طبع بالاوفست في ايران وبيروت مكرراً.

٥٢- «الفرائض في قصرالرؤية وابطال القول بالعدد»، وسمّاه بعض «مختصرالفرائض..» أو «نقض الرؤية...» أو «نقض الرواية..».

٥٣- «الفقه الملكي».

٥٤- «قول النبي: نية المؤمن خير من عمله»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٥٥- «الكلام على من تعلق بقوله تعالى: ولقد كرمنا بني آدم».

٥٦- «ماتفرد به الامامية».

٥٧- «مجموعة في فنون من علم الكلام»، طبعت ببغداد سنة ١٩٥٥ في سلسلة نفائس المخطوطات بتحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، ولعلها من جملة مسائله

الموصوفة بالمفردات في علم الكلام.

٥٨ـ «المحكم والمتشابه»، ذكره ابن شهرآشوب ونسبته الى الشريف المرتضى مخدوشة، طبع في ايران على الحجر.

٥٩ـ «مسائل آيات».

٦٠ـ «مسائل أهل مصر الاولى»خمس مسائل.

٦١ـ «مسائل أهل مصرالثانية»، تسع مسائل.

٦٢ـ «مسائل البادريات»، أربع وعشرون مسألة.

٦٣ـ «المسائل التبانيات»، عشرة مسائل، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى.

٦٤ـ «المسائل الجرجانية».

٦٥ـ «المسائل الحلبية الاولى»، ثلاث مسائل.

٦٦ـ «المسائل الحلبية الثانية»، ثلاث مسائل.

٦٧ـ «المسائل الحلبية الثالثة»، ثلاثون مسألة.

٦٨ـ «مسائل الخلاف في الفقه»، لم يتمه.

٦٩ـ «المسائل الدمشقية»، وهي ثلاثون مسألة وتسمى «المسائل الناصرية».

٧٠ـ «المسائل الرازية»، خمس عشرة مسألة، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى.

٧١ـ «المسائل الرسية الاولى»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

٧٢ـ «المسائل الرسية الثانية»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥.

٧٣ـ «المسائل الرمليات»، سبع مسائل.

٧٤ـ «المسائل السلارية»، والظاهرة انهاالواردة في بعض المصادر بعنوان «أجوبة المسائل الديلمية».

٧٥ـ «المسائل الصيداوية».

٧٦ـ «المسائل الطبرية»، مائتان وسبع مسائل وطبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن

المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها احدى عشرة مسألة.

٧٧- «المسائل الطرابلسية الاولى»، سبع عشرة مسألة.

٧٨- «المسائل الطرابلسية الثانية»، عشرة مسائل وطبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها اثنا عشرة مسألة.

٧٩- «المسائل الطرابلسية الثالثة»، خمس وعشرون مسألة وطبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها ثلاث وعشرون مسألة.

٨٠- «المسائل الطوسية»، ويقال لها «المسائل البرمكية»، وهي خمس مسائل.

٨١- «المسائل المحمدية»، خمس مسائل.

٨٢- «مسائل مفردات»، نحو مائة مسألة من فنون شتى.

٨٣- «مفردات من اصول الفقه».

٨٤- «المسائل الموصليات الاولى».

٨٥- «المسائل الموصليات الثانية»، تسع مسائل وطبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى.

٨٦- «المسائل الموصليات الثالثة»، مائة وعشرة مسائل وطبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى.

٨٧- «مسائل الميافارقيات»، وهي مائة مسألة كما في فهرس البصروي وفي بعض الفهارس خمس وستون مسألة، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها خمس وستون مسألة.

٨٨- «المسائل الناصرية في الفقه»، طبعت ضمن الجوامع الفقهية سنة ١٣٧٤، وهي غير «المسائل الدمشقية».

٨٩- «المسائل الواسطية»، مائة مسألة.

٩٠- «مسألة في الاجماع»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٩١- «مسألة في الارادة».

٩٢- «مسألة في ارث الأولاد» طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٩٣- «مسألة في الاستثناء»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

٩٤- «مسألة في استلام الحجر»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٩٥- «مسألة في الاعتراض على أصحاب الهيولى».

٩٦- «مسألة في الامامة»، في دليل الصفات.

٩٧- «مسألة في التأكيد».

٩٨- «مسألة في توارد الأدلة»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

٩٩- «مسألة في التوبة».

١٠٠- «مسألة في الحسن والقبح العقلي»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

١٠١- «مسألة في خلق الأعمال»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

١٠٢- «مسألة في دليل الخطاب»، لعلها متحدة مع «مسألة في الامامة».

١٠٣- «مسألة في الرد على المنجمين»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١٠٤- «مسألة في العصمة»، في تكملة أمالي المرتضى «مسألة في عصمة الأنبياء» لعلهاهي هذه وأفردت، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ في المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

١٠٥- «مسألة في قتل السلطان»، كذا في بعض الفهارس والظاهر أنها رسالته في «جواز الولاية من قبل السلطان» فحرف.

١٠٦- «مسألة في كونه تعالى عالماً».

١٠٧ـ «مسألة في المتعة».

١٠٨ـ «مسألة فيمن يتولى غسل الامام»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

١٠٩ـ «مسألة في المنامات»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١١٠ـ «مسألة في نفي الرؤية»، يريد رؤية الله تعالى، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

١١١ـ «مسألة في وجه التكرار في الآيتين»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١١٢ـ «المصباح في اصول الفقه»، لم يتمه.

١١٣ـ «مقدمة في الاصول الاعتقادية» طبعت ببغداد في المجموعة الثانية من نفائس المخطوطات بتحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين.

١١٤ـ «المقنع في الغيبة»، طبع ببغداد في سلسلة نفائس المخطوطات رسالة عنوانها «مسألة وجيزة في الغيبة» لعلها هي المقنع، وطبع أيضا بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف بعنوان «رسالة في الغيبة».

١١٥ـ «الملخص في الكلام»، لم يتمه.

١١٦ـ «مناظرة الخصوم وكيفية الاستدلال عليهم»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١١٧ـ «المنع من تفضيل الملائكة على الأنبياء»، طبع بالنجف سنة ١٣٨٦ضمن مجموعة رسائل الشريف المرتضى بتحقيق السيد احمد الحسيني، وطبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١١٨ـ «الموضح عن وجه اعجاز القرآن»، ويسمى «كتاب الصرفة».

١١٩ـ «نفي الحكم بعدم الدليل عليه»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١٢٠ـ «النقض على ابن جني في الحكاية والمحكي».

١٢١- «نكاح أمير المؤمنين ابنته من عمر»، طبع بقم من دون تاريخ.

١٢٢- «وجه العلم بتناول الوعيد كافة الكفار»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١٢٣- «الوعيد»، لعله المذكور في فهرس البصروي بعنوان المسألة الثانية من «المسائل الموصليات»:

وفاته ومدفنه وعقبه:

توفي المرتضى -رضي الله عنه- لخمس بقين من شهر ربيع الأول «سنة ٤٣٦» ببغداد، وصلى عليه ابنه في داره، ودفن فيها عشية ذلك اليوم، ثم نقل بعد ذلك إلى كربلاء ودفن بجوار أجداده عند قبر أبيه وأخيه الرضي وجده إبراهيم(١) ابن الإمام موسى بن جعفر عليهما السَّلام.

قال النجاشي: «وتوليت غسله ومعي الشريف أبو يعلى محمد بن الحسن الجعفري

---

(١) جاء في كتاب «أدب المرتضى» ص٧٦-٧٧ للدكتور عبدالرزاق محيي الدين: أنها (أي الرضي والمرتضى) دفنا في مقبرة جدهما الأعلى إبراهيم المجاب أقول: هذا رأي صاحب روضات الجنات على ماذكر في ص٣٨٤ من كتابه، وربما ذهب إلى ذلك غيره، والذي عليه المحققون منهم صاحب عمدة الطالب -ابن مهنا- والسيد محسن الأمين العاملي-رحمة الله- (اللذين ذكر خلافهما لذلك محيي الدين نفسه في ذيل الصفحة ٧٧ من كتابه) أن إبراهيم هذا المدعو بالمجاب والمسمى في كتب الانساب بابراهيم الأكبر هو صاحب أبي السرايا، قيل إنه أحد أئمة الزيدية وأنه مات ولم يعقب، وإنما العقب من أخيه إبراهيم المرتضى المدعو بابراهيم الأصغر، هذا وإن ورد ذكر نسب الشهيد السيد أحمد ابن هاشم بن علوي بن الحسين الغريقي في كتاب أعيان الشيعة للعلامة الأمين العاملي سالف الذكر، موصولاً بابراهيم المجاب (وقد ورد ذكره أنه لم يعقب) فهو اشتباه أو سهو، وقد زاد السيد الأمين -رحمه الله- على ذلك بأن جعل إبراهيم المجاب هذا ابناً لمحمد العابد ابن الإمام موسى بن جعفر -عليهما السلام- وقد ورد في عمدة الطالب لابن مهنا أن محمداً العابد هو أخو الإبراهيمين الأكبر والأصغر ولم يكن أباً لأحدهما. راجع عمدة الطالب ص١٨٥ ط. النجف و ص١٨٨ ط بمبي ونسب الغريقي في أعيان الشيعة ٤٤٨/١٧ ط. ابن زيدون -دمشق. والغريقي المذكور هو دفين «حي واسط» والمعروف بالعقار (بالكاف المخففة الفارسية).

وسلار بن عبدالعزيز».

ونقل عنه أنه قال عندوفاته:

لئن كان حظّي عاقني عن سعادتي ... فإنّ رجائي واثق بحليم
وإن كنت في زاد التقيّه والتقى ... فقيراً فقد أمسيت ضيف كريم

فأمّا أيّ دار من دوره توفي فيها ودفن بها ثم نقل عنها؟ فهذا مالا يمكننا تعيينه،لأن الدور التي استوطنها المرتضى على ما نعلم هي أربعة:

أوّلها: دار أبيه وهي التي في محلة باب المحوّل في الجانب الغربي من بغداد، كما أشرنا إليه عند ذكر ولادته من هذه المقدمة.

ثانيها: الدار التي تقع على الصراة التي احرقت على أثر فتن حدثت سنة ٤١٦.

ثالثها: داره بدرب جيل التي سكنها بعد أن احرقت داره التي على الصراة سالفة الذكر وهذه الدار كان المرتضى مستوطنها سنة ٤٢٤.

رابعها: الدار التي بناها على شاطئ دجلة، ولانعرف أين موقع هذه الدور الآن بالضبط، كما لانعلم هل سكن المرتضى غير هذه الدور أم لا! عسى أن نوفق لتحقيق ذلك في فرصة اخرى والله المعين.

عقب المرتضى:

قال ابن مهنّا في عمدة الطالب(١): «أعقب المرتضى من ابنه أبي جعفر محمد ابن علي المرتضى [و] من ولده، أبوالقاسم علي بن الحسن الرضي بن محمد بن علي ابن أبي جعفر [يعني محمداً] بن علي المرتضى، النسابة، صاحب كتاب ديوان النسب وغيره، أطلق قلمه ووضع لسانه حيث شاء، كما طعن في آل أبي زيد العُبيدليين نقباء الموصل، وهو شيء تفرّد به ولم يذكره أحد سواه من النسّابين وحدثني الشيخ النقيب تاج الدين بن مُعيّة الحسني(٢) ، قال: قال لي الشيخ علم الدين المرتضى علي بن

---

(١) ط النجف ص١٩٥-١٩٦، وط بمبي ص١٩٣-١٩٤.

(٢) معية (كسمية): تاج الدين أبو عبدالله محمدبن السيد جلال الدين أبي جعفر بن الحسين ←

عبدالحميد بن فخار الموسوي: إنه انفرد بالطعن في نيّف وسبعين بيتاً من بيوت العلويين لم يوافقه على ذلك أحد (ثم قال) قال لي النقيب تاج الدين: لاشك أنه تفرد بالطعن في بيوت العلويين فأمّا هذا المقدار فانه يكتب في مشجرته التي سماها «ديوان النسب» من سمع به ولم يتحققه بعد إلّا أنه تحقق فيه شيئاً، (ولايخفى) أن هذا اعتذار من النقيب عنه والله أعلم.

وكان للنسابة ابن اسمه أحمد درج وانقرض (علي بن الحسن الرضي النسابة)(١) وانقرض بانقراضه الشريف المرتضى علم الهدى بن أبي أحمد الموسوي».

وكتب الاستاذ الدكتور حسين محفوظ في ذيل ماكتبه في فهرست كتب السيد المرتضى:

إن للسيد بنتاً، وكانت فاضلة جليلة، تروي عن عمها السيد الرضي كتاب نهج البلاغة، ويروي عنها الشيخ عبدالرحيم البغدادي المعروف بابن الاخوة ـ على ما أورده القطب الراوندي في آخر شرحه على نهج البلاغة.

وذكر الدكتور عبدالرزاق محيي الدين في كتابه «أدب المرتضى»(٢) أن للمرتضى بنتين غيرهذه وقد توفيتا في حياته، ولأخيه الرضي مرثيتان فيهما مذكورتان في ديوانه مطلع الأوّلة.

لالــوم لــلــدهــر ولا عــتــابــا ... تــغــاب إنّ الجلــد مــن تــغــابىٰ

العلوي الحسني الديباجي الحلي، عالم أديب نسابة، له كتاب معرفة الرجال ونهاية الطالب في نسب آل أبي طالب، وهو شيخ بن مهنا صاحب عمدة الطالب، ومن شعره لما وقف على بعض أنساب العلويين ورأى قبح أعمالهم فكتب:

يـعـزّ على أسلافـكـم يـابني الـعـلا ... إذا نـال مـن أعـراضـكـم شتم شـاتم

بـنـوا لـكـم مجد الحـيـاة فـمـالـكـم ... أسـأتم إلى تـلـك الـعـظـام الـرمـائـم

أرى ألـف بـانٍ لايـقـوم بـهـادم ... فـكـيـف بـبـانٍ خلـفـه ألف هـادمٍ؟

تـوفي بـالحلـة سـنـة ٧٧٦ وحمل إلى مشهـد أمـيـرالمؤمـنين علي ودفـن هـنـاك . (الكنى والألـقاب ١/٤٠٢-٤٠٣).

(١) في الأصل (علي المرتض النسابة) وهو من خطأ الناسخين وغفلة المصححين.

(٢) أدب المرتضى ص٧٩.

والثانية:

فلاتحسبن رزء الصغائر هيّناً فإنّ وجى الأخفاف ينضي الغواربا

تعقيب على عقب المرتضى:

جاء في كتاب «أدب المرتضى»(١): أنجب المرتضى ولداً كناه «أبا محمد» وكان حريصاً على تربيته تربية عالية ولكنه فيما ظهرلي (كذا يقول مؤلف الكتاب) لم يكن على شيء من العلم لأنه لم يذكر في تراجم أعلام الإمامية،وقد ذكره ابن خلكان بين المتوفين في حوادث ٤٤٣ وأسماه أبا عبدالله الحسين، تزوج أبو محمد هذا في حياة أبيه فأعقب ولداً وظل عقب المرتضى يطرد من ابنه هذا حتى وصل إلى أبي القاسم النسابة صاحب كتاب ديوان النسب.

ثم يقول مؤلف الكتاب:

قال صاحب عمدة الطالب: والعقب للمرتضى من ابنه أبي محمد... (انتهى قول صاحب أدب المرتضى).

أقول: راجعنا كتب الأنساب ومنهاالتي أشار إليها مؤلف الكتاب وزعم أنه نقل عنها ـوهي كتاب «عمدة الطالب»ـفلم نجد للمرتضى ولداً بهذه الكنية وإنما الذي ذكر صاحب العمدة هو أبو جعفر محمد وهذا نص قوله (في العمدة ص١٩٢ من الطبعة الهندية وص١٩٥ من الطبعة النجفية):

وأعقب المرتضى من ابنه أبي جعفر محمد [الذي] من ولده أبو القاسم النسابة [وهو] علي بن الحسن الرضي بن محمدبن علي بن «أبي جعفر محمدبن علي المرتضى».

فمن أين جاءنا المؤلف بهذه الكنية لهذا الابن؟

وأغلب الظن أنها جاءته مما ورد في الديوان من قوله: وقال: يرثي والدة الشريف «أبي محمدفتاه» كما ألمع إلى ذلك مؤلف كتاب أدب المرتضى «ص٧٢» من كتابه بقوله: ورثاؤه المتعدد لزوجته ام فتاه «أبي محمد» .. الخ.

وأنت ترى أن «الفتى» إذا اضيفت لا تطلق على الابن الصلبي مطلقاً،فلايقال لابن

(١) ص٧٨ ط المعارف ببغداد سنة ١٩٥٧.

فلان أو ولده فتاه، بل يقال ابنه أو ولده، وقد جاء ذلك بصريح القرآن وفقه اللغة.
قال الثعالبي في فقه اللغة: ولد كل بشر ابن وابنة، ولا يخفى عليك ما جاء في القرآن الكريم من قوله تعالى: «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ»، «فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ»، «امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا»، «وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ»... «وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ»... فليس المقصود بفتاه أنه كان ابناً لموسى عليه السلام ولم يكن يوسف ابناً لامرأة العزيز على التحقيق، كما لم يكن فتيانه أبناءه، ولا المراد بفتياتكم بناتكم قطعاً بدليل قوله سبحانه: «فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ» فالمراد من كل ذلك المملوك أو الخادم كما عليه إجماع المفسرين.

فلا يمكننا والحالة هذه أن نستنتج من قوله في الديوان: يرثي والدة الشريف أبي محمد فتاه، لا لأنها زوجته هي المرثية، ولا أن أبا محمد هو ابنها. ولعل لفظة «فتاه» جاءت مصحفة عن «فتاة» منصوبة على الحالية لا البدلية فكأنه يريد أن يقول و قدماتت فتاة لم تبلغ من العمر أشدّها. والذي يرجح لدينا هذا الرأي قول المرتضى نفسه في القصيدة المشار إليها التي يرثي بها والدة الشريف أبي محمد:

بلغت أشدّي ـ لا بلغتُ ـ وجزتُه　　　وعاجلتها من أن تجوز أشدّها(١)

أما قوله وقد ذكره ابن خلكان... وأسماه أبا عبدالله الحسين. ثم يردف ذلك بقوله: تزوج أبو محمد هذا فأعقب... ومرة اخرى يسميه بالطاهر المرضي وذلك بناء على تلقيب المعري أبي العلاء له بالقصيدة التي يرثي بها أبا أحمد الموسوي ـ والد الشريفين ـ حيث يقول:

حلفا ندى سبقا وصلّى الأطهر الـ　　　ـمرضي فيالـثلاثـةِ أحلافِ

قيل هذا الأطهر هو ابن للمرتضى ـ بالإضافة إلى ما يسنده لابن خلكان من أن اسمه «الحسين» وكنيته «أبو عبدالله» ـ فيصبح لابن المرتضى هذا ثلاث كنى واسمان ولقب، وهي أبو محمد وأبو عبدالله واسمه الحسين (على ما ذكره مؤلف أدب

---

(١) راجع القصيدة ص ٢٤٩ ـ القسم الأول من هذا الديوان ـ وقد ورد في «أدب المرتضى» قسم من هذه القصيدة ص٧٢.

المرتضى) وأبو جعفر واسمه محمد (على ماذكره صاحب العمدة وهوالعمدة). والأطهر المرضي على مالقبه به أبوالعلاء المعري واختاره (مؤلف أدب المرتضى).

فهل ترى أكثر من هذا ما يدعو إلى الارتياب وعدم معرفة الصواب؟

فنحن وإن كنا لانمنع -عقلاً- أن يكون لشخص واحد عدة أسماء وكنى وألقاب ولكن لانجوّز ذلك بالنسبة لابن المرتضى المعروف بكنيته واسمه في «عمدة الطالب» وهو «أبو جعفر محمد» وماعدا ذلك مجرد احتمالات ضعيفة واستنتاجات مبهمة ليست من التحقيق أوالحقيقة في شيء.

أما قوله ص٧٩(١) «وأنجب (يعني المرتضى) من البنات زينب وخديجة» مسنداً ذلك إلى روضات الجنات، فقول في غاية الغرابة -إذ اللاتي ذكرهن صاحب الروضات هن أخوات المرتضى لابناته- ألا تفقه قوله: فولد أبو أحمد (يعني والد الشريفين) زينب، وعليًّا (يعني المرتضي) ومحمداً (يعني الرضي) وخديجة، أربعة أولاد، فأما علي؛ فهوالشريف الأجل...)(٢).

---

(١) «أدب المرتضى» للدكتور عبدالرزاق محيي الدين مطبعة المعارف ببغداد سنة ١٩٥٧.

(٢) راجع روضات الجنات للخونساري ص٣٨٦ هذا مع العلم أن مؤلف كتاب أدب المرتضى يزعم في ص٢ من مقدمة كتابه أنه قد عرض الكتاب قبل نشره على جماعة من أعلام الفقه والحديث وأصول العقائد ممن لهم صلة بعمل المرتضى فأبدوا ملاحظات قيمة أثبتها في نهايته كما وردت بأقلامهم.

أقول: قد سبرنا الكتاب وراجعنا نهايته فلم نجد لتلك الملاحظات أثراً، ولو عرض الكتاب عليهم حقاً لماوقع المؤلف في كثير من المزالق والأخطاء التي أشرنا إلى جزء يسير منها في هذه المقدمة ولمافات أولئك الأعلام الخلط بين علم الرجال وعلم نقد الحديث الذي جعله المؤلف مرادفاً له (راجع ص٣٥ أدب المرتضى) حتى نسب إلى ابن بابويه القمي أنه ألف أربعمائة كتاب في علم الحديث كماجاء في (ص٣٤ أدب المرتضى) في حين نعلم أن علم نقد الحديث هو مرادف للعلم المعروف باصطلاح أهل الحديث بعلم «الدراية» وعرفوه بالعلم الذي يبحث فيه عن سند الحديث (من حيث انقسامه إلى المتواتر والآحاد والمستفيض وغيرها) وعن متنه (من حيث التعلل أو التصحيف أوالظهور أو الصراحة وغيرها) وكيفية تحمله (من السماع والقراءة والإجازة وغيرها) وآداب نقله. فعلم الرجال جزء من علم نقد الحديث حتى أنهم فرقوا علم الرجال نفسه، وهو الموضوع لتشخيص الرواة ذاتاًووصفاًعن موضوع ←

منهج التحقيق

لقد تم تحقيق هذا السفر العظيم عبر طيّ المراحل الآتية:

١ - المقابلة:

وقد قوبل الكتاب مع عدة نسخ:

أ - نسخة المكتبة الرضوية المرقة (٢٢٣٤) وهي نسخة جيدة من حيث الضبط وقليلة الخطأ جداً، كما أنها نسخة كاملة ولم يسقط منها سوى الصفحة الأُولى، كما انها قديمة حيث تم الفراغ من تحريرها سنة (٥٩٦) هـ ق، ولجودتها الفائقة جعلناها النسخة المعتمدة في التحقيق.

ب - نسخة مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي المرقة (٣٥٩٨)، وهي نسخة جيدة وقليلة الخطأ وكاملة وقديمة حيث تم الفراغ من كتابتها سنة (٥٩١)هـ ق، ورمزنا لها برمز «م» الّا أن الاولى أقل خطأ منها.

ج - نسخة من مكتبة «گوهرشاد» في مشهد المرقة (١٥٧٣) تم استنساخها سنة (١٠٦٨)هـ ق، ورمزنا لها بـ«أ».

د - نسخة المكتبة الرضوية المرقة (٧٤٤٦) تم استنساخها سنة (١٠٦٧)هـ ق، ورمزنا لها بـ«ب».

ولم نذكر في هامش الكتاب الموارد المتيقنة الغلط.

علم تاريخهم الذي يبحث عن أفعال الأشخاص ومولدهم ومماتهم دون النظر إلى جهة الرواية. فتأمل (راجع وجيزة البهائي وشرحها للسيد محمدعلي المرعشي وغيرها من مقدمات هذا العلم) والله المستعان.

٢ ـ الاستخراج:

وتم في هذه المرحلة استخراج الآيات والروايات والاقوال عن مصادرها المذكورة فيها.

ونذكر هنا أن بعض الاقوال لم نعثر عليها وذلك لعدم وجود الكتاب الذي نقل عنه السيدالمرتضى، ككتاب «اختلاف الفقهاء» للطحاوي، حيث إن المطبوع منه ناقص وقد اعتمد عليه السيدالمرتضى في نقل أقوال الفقهاء كثيراً، كما ان بعض الروايات لم نعثر عليها بعد الفحص الكثير إمّا لأن تلك الكتب لم تصل الينا أو لم تطبع و إمّا لأن هذا الكتاب قد يكون هو المصدر الوحيد لذكر الخبر وبقية الكتب تنقل عنه.

٣ ـ تقويم النص وتقطيعه:

وتم في هذه المرحلة تميز النسخ واثبات الصحيح منها وانزال الهوامش، كما تم تقطيع النص بصورة فنّية لكي يسهل فهم المطلب على القارئ الكريم، فجعلنا رأس السطر لفرز الفروع الفقهية أو الأدلة وماشابه ذلك، والفارزة لتميز الجمل، والنقطة لانتهاء المطلب. كما زيّنا الكتاب بعلامات الترقيم من الاقواس وعلامات الجمل المعترضة والنقطتين وعلامات الاستفهام والتعجب وماشابه ذلك.

يوافقه فيه أو يخالفه، على أنه لا أحد من فقهاء الأصحاب إلا وهو ذاهب إلى
مذاهب تفرّد بها وخالفه كلّهم على خلافها، فكيف جازت الشناعة على الشيعة بالمذاهب
التي تفرّدوا بها ولم يشنّع على كلّ فقيه كأبي حنيفة والشافعي ومالك ومن تأخّر
عن زمانهم بالمذاهب التي تفرّد بها وكلّ الفقهاء على خلافه فيها، وما الفرق بين ما انفردت
به الشيعة من المذاهب التي لا موافق لهم فيها وبين ما انفرد به أبو حنيفة أو الشافعي
من المذاهب التي لا موافق له فيها. فإن قالوا: الفرق بين الأمرين أن كلّ
مذهب تفرّد به أبو حنيفة فله موافقون من فقهاء أهل الكوفة فيه أو من السلف المتقدمين
وكذلك ما انفرد به الشافعي له فيه موافقون من أهل الحجاز ومن السلف، وليس كذلك
الشيعة. قلنا: ليس كلّ مذهب تفرّد به أبو حنيفة أو الشافعي يعلم أن أهل
الكوفة أو أهل الحجاز أو السلف قائلون به، وإن ادّعي ذلك فليس هو معلوماً مسلّماً
غير منازع فيه. والشيعة أيضاً تدّعي وتروي أن مذاهبها التي تفرّدت بها هي مذاهب
جعفر بن محمد الصادق ومحمد بن علي الباقر وعلي بن الحسين زين العابدين صلوات الله
عليهم أجمعين، بل تروي هذه المذاهب عن أمير المؤمنين علي صلوات الله عليه وتسندها
إليه، فاجعلوا لهم من ذلك ما جعلتموه لأبي حنيفة والشافعي وفلان وفلان، أو
أنزلوهم على أقلّ الأحوال منزلة ابن حنبل وداود ومحمد بن جرير الطبري فيما
انفردوا به، فإنكم تعدّونهم خلافاً فيما انفردوا به، ولا تعدّون الشيعة خلافاً فيما
انفردوا به، وهذا ظلم لهم وحيف عليهم، على أنّ من مذاهب أبي حنيفة التي استخرجها
بالقياس ما لا يمكنه أن يدّعي أنّ له في القول بها سلفاً من الصحابة ولا التابعين
ولو تشاغلنا بالإشارة إلى نوع كثير له بهذه الصفة لكنّا [illegible]

الصفحة الأولى من النسخة المعتمدة

عثمان وتفرد به عبد الرحمن عن عمرو بن خارجة وليس لعمرو بن خارجة عن النبي صلى الله عليه وآله إلا هذا الحديث، ومن البعيد أن يخطب النبي صلى الله عليه وآله في الموسم بأنه لا وصية لوارث فلا يرويه عنه المطيفون به من أصحابه ويرويه أعرابي مجهول وهو عمرو بن خارجة ثم لا يرويه عنه إلا عبد الرحمن ولا يرويه عن عبد الرحمن إلا شهر بن حوشب وهو متهم عند جميع الرواة، فأما حديث أبي امامة فلا يثبت وهو مرسل لأن الذي رواه عنه شرحبيل بن مسلم وهو لم يلق أبا امامة ورواه عن شرحبيل إسماعيل بن عياش وحده وهو ضعيف، وحديث عمرو بن شعيب أيضا مرسل وعمرو ضعيف لا يحتج بحديثه، وحديث جابر أسنده أبو موسى الهروي وهو ضعيف متهم في الحديث وجميع من رواه عن عمرو بن دينار لم يذكر جابرا ولم يسندوه، وما روي عن ابن عياش لا أصل له عند الحفاظ وراويه حجاج بن محمد عن ابن جريج عن عطاء الخراساني وعطاء الخراساني ضعيف ولم يلق ابن عياش وإنما أرسله عنه، وربما تعلق بعض المخالفين بأن الوصية للوارث إيثار لبعضهم على بعض وذلك مما يكسب العداوة والبغضاء بين الأقارب ويدعو إلى عقوق الموصي وقطيعة الرحم وهذا ضعيف جدا لأنه إن منع من الوصية للأقارب ما ذكروه منع من تفضيل بعضهم على بعض في الحياة بالبر والإحسان لأن ذلك يدعو إلى الحسد والعداوة ولا خلاف في جوازه وكذلك الأول ...

تم كتاب الانتصار لما انفردت به الإمامية، فرغ من تحريره في ثاني شهر الله الأصب رجب من شهور سنة ست وتسعين وخمس مائة، وذلك

[هامش:] بعون الله تعالى ... الله ...

الصفحة الأخيرة من النسخة المعتمدة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما يسر من حق مقنع وصرف من باطل مبتدع
وارشد الى دلالة وابعد من ضل له وجها له وصلوته
على خير خلقه الانبياء وافضلهم واكرمهم سيدنا محمد
وعلى الاكارم والمعالم من اهل الذين سلكوا منها جيرفا معوا
نجايد وحفظوا من التبديل والتغيير شريعته وبينوا
مجملها وفسروا مشكلها واقاموا دعامها وقربوا امرامها
وسلامه وتحياته اما بعد فانى ممتثل ما رسمته الحضرت
السامية الوزيرية العميدية ادام الله سلطانها واعلا
ابدا شانها ومكانها من بيان المسائل الفقهية التى يشنع بها
على الشيعة الامامية وادعى عليهم مخالفة الاجماع واكثرها
يوافق فيه الشيعة غيرهم من العلماء والفقهاء المتقدمين
او المتاخرين وما ليس لهم فيه موافق من غيرهم فعليه
من الادلة الواضحة والحجج اللائحة ما يغنى عن وفاق الموافق
ولا يوحش معه خلاف المخالف وان اميز ذلك وافصله

واذيل

الصفحة الأولى من نسخة (ألف)



الصفحة الأخيرة من نسخة (ألف)

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم وفّق

نا ز
مبتدع

الحمد لله على ما دلّنا من حق متّبع وصرف من باطل مبتدع وارشد الى
دلالة وابعد من ضلالة وجهالة وصلوته على خير الانبياء وافضلهم واكملهم
سيدنا محمد على المكارم والمعالم من اهله الذين سلكوا منهاجه واتبعوا
محاجه وحفظوا من التبديل والتغيير شريعته وبيّنوا مجملها وفسروا مشكلها
ولقّنوا موادها وابانوا دقيق اسرارها وسلامه وتحياته وبعد فاني ممتثل
ما رسمته الحضرة السامية الوزيرية العميدية ادام الله سلطانها واعلى ابدا
شانها ومكانها من بيان المسائل الفقهية التي شنّع بها على الشيعة
الامامية وادّعي عليهم مخالفة الاجماع فيها واكثرها يوافق فيه الشيعة
غيرهم من العلماء والفقهاء المتقدمين والمتاخرين وما ليس لهم فيه موافق من
غيرهم فعليه من الادلة الواضحة والحجج اللائحة ما يغني عن وفاق الموافق ولا
يوحش معه خلاف المخالف وان ابيّن عليه وافصّل لديه وازيل
الشبهة المعترضة فيه وها انا ذا مبتدئ بذلك ومعتمد من الايجاز والاختصار
ما لا يخلّ بمراد وان كان خارجا عن اكثار يفضي الى املال واضجار وما
توفيقي الا بالله عليه توكلت وبه استعنت واعتصمت ومما يجب تقديمه
الاصل الذي يتفرع ما نحن بسبيله ومنه تتشعب ان الشناعة انما تجب في
المذهب الذي لا دليل عليه ولا حجة لقائله فيه فان الباطل هو العاري من

عليه

الصفحة الأولى من نسخة (ب)

الحسني الطباطبائي البحيري الواعظ امًّا وابًا وشغلاً
في ظهر يوم الاحد من الشهر الرابع من السنة الثامنة
من العشر السابع من المائة الحادية عشر من الهجرة
النبوية عليه وآله الالوف الصلوات الاحدية
سيما وصيه ووليه وابن عمه
علي وأولاده المعصومين
من الله وسلم
تسليما كثيرا
تمت

بلغ مقابلة [illegible] الشريفة وكان
[illegible] في نهاية الشهر [illegible]
الاحد من شهر جمادى
[illegible] وسبعين
[illegible] الثاني [illegible]
بعد الالف

الصفحة الأخيرة من نسخة (ب)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما يسّر من حقّ شيّع وصوّر فرّع من باطل متّبع وارشد الى دلالة وابعد من ضلالة
وجهالة وصلواته على خير الانبياء وافضلهم واكملهم سيدنا محمد وعلى الاكارم المعالم
من اهله الذين سلكوا منهاجه واتبعوا محاجّه وحفظوا من التبديل والتغيير شريعته
وبيّنوا مجملها وفسروا مشكلها واقاموا دعائمها وقوّموا منآدها وسلامه وتحياته
اما بعد فاني ممتثل ما رسمته الحضرة السامية الوزيرية العميدية ادام الله سلطانها
واعلا ابدا شانها ومكانها من بيان المسائل الفقهية التي شُنّع بها على الشيعة الامامية و
ادُّعي عليهم مخالفة الاجماع واكثرها يوافق فيه الشيعة غيرهم من العلماء والفقهاء المتقدمين
او المتاخرين وما ليس لهم فيه موافق من غيرهم فعليه من الادلة الواضحة والحجج اللائحة ما
يغني عن وفاق الموافق ولا يوحش معه خلاف المخالف وانا اميز ذلك وافصله وازيل الشبهة
المعترضة فيه وها انا ذا مبتدئ بذلك ومعتمد من الايجاز والاختصار ما لا يخل بمهم وان كان
خارجا عن اكثار يفضي الى املال واضجار وما توفيقي الا بالله عليه توكلت وبه استعنت واعتصمت
ومما يجب تقديمه فهو الاصل الذي عليه يتفرع ما نحن بسبيله ومنه يتشعب ان الشناعة
انما تجب في المذهب الذي لا دليل عليه ولا حجة لقائليه فيه فان الباطل هو العاري من الحجج
والبينات البري من الدلالات فاما ما عليه دليل يعضده وحجة تعمده فهو الحق اليقين لا يضره
الخلاف فيه وقلة عدد القائلين به كما لا ينفع في الاول الاتفاق عليه وكثرة عدد الذاهبين اليه
وانما يسأل الذاهب الى مذهب عن دلالة تدل على صحته وحجة تعامل قوله اليه لا عمن يوافقه
او يخالفه على انه لا احد من فقهاء الامصار الا وهو ذاهب الى مذاهب تفرد بها وجميع الفقهاء
كلهم على خلافه فيها فكيف جازت الشناعة على الشيعة بالمذاهب التي تفردوا بها ولم يشنع على كل فقيه كابي حنيفة
والشافعي ومالك ومن تاخر عن زمانهم بالمذاهب التي تفردوا بها وكل الفقهاء على خلافه
فيها وما الفرق بين ما انفردت به الشيعة من المذاهب التي لا موافق لهم فيها و
بين ما انفرد به ابو حنيفة او الشافعي من المذاهب التي لا موافق له فيها فان قالوا
الفرق بين الامرين ان كل مذهب تفرد به ابو حنيفة فله موافق من فقهاء
اهل الكوفة فيه او من السلف المتقدم وكذلك ما تفرد به الشافعي له فيه موافق من اهل
الحجاز ومن السلف وليس كذلك الشيعة قلنا ليس كل مذهب تفرد به ابو حنيفة او
الشافعي نعلم ان اهل الكوفة او اهل الحجاز او السلف قائلون به وان ادعى ذلك دون ما هو
معلوم مسلم غير منازع فيه والشيعة ايضا تدعي وتروي ان مذاهبها التي انفردت بها هي

الصفحة الأولى من نسخة (م)

القوم على خبر تفرد به شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن غنم عن عمرو بن خارجة عن النبي
عليه السلام أنه قال لا تجوز لوارث وصية، وعلى خبر تفرد به إسمعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم
عن أبي أمامة الباهلي قال سمعت النبي عليه السلام يقول في خطبته عام حجة الوداع ألا
إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث، وعلى خبر تفرد به إسحق بن إبراهيم
الهروي عن سفين بن عيينة عن عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله عن النبي عليه السلام أنه
قال لا وصية لوارث، فأما خبر شهر بن حوشب فهو عند نقاد الحديث مضعف كذاب
ومع ذلك فإنه تفرد به عن عبد الرحمن بن غنم، وتفرد به عبد الرحمن عن عمرو بن خارجة
وليس لعمرو بن خارجة عن النبي عليه السلام إلا هذا الحديث، ومن البعيد أن يخطب النبي عليه السلام
في الموسم بأنه لا وصية لوارث فلا يرويه عنه المطيفون به من صحابته ويرويه أعرابي
مجهول وهو عمرو بن خارجة ثم لا يرويه عن عمرو إلا عبد الرحمن ولا يرويه عن عبد الرحمن
إلا شهر بن حوشب وهو ضعيف متهم عند جميع الرواة، فأما حديث أبي أمامة فلا يثبت
وهو مرسل لأن الذي رواه عنه شرحبيل بن مسلم ولم يلق أبا أمامة ورواه عن شرحبيل
إسمعيل بن عياش وحده وهو ضعيف، وحديث عمرو بن شعيب أيضاً مرسل وعمرو ضعيف
لا يحتج بحديثه، وحديث جابر أسنده أبو موسى الهروي وهو ضعيف متهم في الحديث
وجميع من رواه عن عمرو بن دينار لم يذكروا جابراً ولم يسندوه، وما روي عن ابن عباس لا أصل
له عند الحفاظ ورواية حجاج بن محمد عن ابن جريج عن عطاء الخراساني وعطاء الخراساني
ضعيف ولم يلق ابن عباس وإنما أرسله عنه، وربما تعلق بعض المخالفين بأن الوصية للوارث
إيثار لبعضهم على بعض وذلك مما يكسب العداوة والبغضاء بين الأقارب ويدعو إلى عقوق
الموصي وقطيعة الرحم وهذا ضعيف جداً لأنه إن منع من الوصية للأقارب ما ذكروه منع
من تفضيل بعضهم على بعض في الحياة بالبر والإحسان لأن ذلك يدعو إلى الحسد والعداوة
ولا خلاف في جوازه وكذلك الأول. تم الكتاب والحمد لله رب العالمين والصلوة على خير
خلقه محمد وآله الطاهرين.

وفرغ من تحريره أبو الحسن علي بن إبرهيم بن الحسن بن موسى الفراهاني
يوم الثلثا الخامس والعشرون من ذي القعدة سنة احدى وتسعين
وخمس مئة تقرباً إلى الله تعالى في طلب الثواب ببلدة قاشان في داره بباب
ولان وكتب بخطه حامداً ومصلياً وحسبنا الله ونعم الوكيل.

الصفحة الأخيرة من نسخة (م)



تأليف

الشريف المرتضى علم الهدى

علي بن الحسين الموسوي البغدادي

٣٥٥ - ٤٣٦ هـ

تحقيق

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما يسّر[1] من حقّ متّبع، وصرف من باطل مبتدع[2]، وأرشد إلى دلالة، وأبعد من ضلالة وجهالة، وصلاته على خير[3] الأنبياء وأفضلهم وأكرمهم[4] سيّدنا محمّد، وعلى الأكارم المعالم من أهله، الذين سلكوا منهاجه واتّبعوا محاجّة، وحفظوا من التبديل والتغيير شريعته، وبيّنوا مجملها، وفسّروا مشكلها، وأقاموا دعامها، وقرّبوا مرامها، وسلامه وتحيّاته.

أمّا بعد، فإنّي ممتثل ما رسمته الحضرة السامية الوزيريّة العميديّة، أدام الله سلطانها وأعلا أبداً شأنها ومكانها، من بيان المسائل الفقهيّة التي شنّع بها على الشيعة الاماميّة، وادّعي عليهم مخالفة الإجماع، وأكثرها موافق فيه الشيعة غيرهم من العلماء والفقهاء المتقدّمين أو المتأخّرين، وما ليس لهم فيه موافق من غيرهم فعليه من الأدلّة الواضحة والحجج اللائحة ما يغني عن وفاق الموافق، ولا يوحش معه خلاف المخالف، وأن أبيّن[5] ذلك وأُفصّله وأُزيل

---

(١) في «الف»: يسّر لنا.

(٢) في «الف»: مرتدع.

(٣) في «ب»: خير خلقه.

(٤) في «الف»: وأكملهم.

(٥) في «ب»: أميّز.

الشبهة[١] المعترضة فيه. وها أنا ذا مبتدئاً بذلك ومعتمداً من الإيجاز والاختصار مالايخلّ بمهمّ، وإن كان خارجاً عن إكثار يفضي إلى إملال وإضجار، وماتوفيقي إلاّ بالله عليه توكّلت وبه استعنت واعتصمت.

وممّا يجب تقديمه ـ فهو الأصل الذي عليه يتفرّع مانحن بسبيله ومنه يتشعّب ـ أنّ الشناعة إنّما تجب في المذهب الذي لادليل عليه يعضده[٢]، ولاحجّة لقائله فيه؛ فإنّ الباطل هو العاري من الحجج والبيّنات البري من الدلالات، فأمّا ماعليه دليل يعضده وحجّة تعمده فهو الحقّ اليقين، ولايضرّه الخلاف فيه وقلّة عدد القائل به، كما لاينفع في الأوّل الاتّفاق عليه وكثرة عدد الذاهب إليه، وإنّما يسأل الذاهب إلى مذهب عن دلالته على صحّته وحجّته القائدة له إليه، لاعمّن يوافقه فيه أو يخالفه.

على أنّه لاأحد من فقهاء الأمصار إلاّ وهو ذاهب إلى مذاهب تفرّد بها، ومخالفوه كلّهم على خلافها، فكيف جازت الشناعة على الشيعة بالمذاهب التي تفرّدوا بها، ولم يشنّع على كلّ فقيه كأبي حنيفة والشافعي ومالك ومن تأخّر عن زمانهم بالمذاهب التي تفرّد بها؟ وكلّ الفقهاء على خلافه فيها، وما الفرق بين ماانفردت به الشيعة من المذاهب التي لاموافق لهم فيها، وبين ماانفرد به أبو حنيفة أو الشافعي من المذاهب التي لاموافق له فيها؟

فإن قالوا: الفرق بين الأمرين: أنّ كلّ مذهب تفرّد به أبو حنيفة فله موافق من فقهاء أهل الكوفة فيه، أو من السلف المتقدّم، وكذلك ماتفرّد به الشافعي له فيه موافقون من أهل الحجاز ومن السلف، وليس كذلك الشيعة.

قلنا: ليس كلّ مذهب تفرّد به أبو حنيفة أو الشافعي يعلم أنّ أهل الكوفة

---

(١) في «م»: الشّبه.

(٢) ساقط من «الف» و«ب».

أو أهل الحجاز أو السلف قائلون به.

وإن ادّعى ذلك دون ماهو معلوم مسلّم غير منازع فيه، فالشيعة أيضاً تدّعي وتروي أنّ مذاهبها التي انفردت بها هي مذاهب جعفر بن محمّد الصادق ومحمّد ابن عليّ الباقر وعليّ بن الحسين زين العابدين (عليهم السلام)، بل تروي هذه المذاهب عن أمير المؤمنين عليّ[1] (صلوات الله عليه) وتسندها إليه، فاجعلوا لهم من ذلك ماجعلتموه لأبي حنيفة والشافعي وفلان وفلان، أو أنزلوهم على أقلّ الأحوال منزلة ابن حنبل وداود ومحمّد بن جرير الطبري فيما انفردوا به، فإنّكم تعدّونهم خلافاً فيما انفردوا به، ولا تعدّون الشيعة خلافاً فيما انفردوا به، وهذا ظلم لهم وتحيّف عليهم.

على أنّ من مذاهب أبي حنيفة التي استدركها بالقياس مالايمكنه أن يدّعي أنّ له في القول بها سلفاً من الصحابة ولاالتابعين، ولو شئنا لأشرنا إلى فروع كثيرة له بهذه الصفة، فكيف لم تشنّعوا عليه بأنّه ذهب إلى مالم يذهب إليه أحد قبله، وشنّعتم على الشيعة بمثل ذلك؟

فإن قالوا: الفرق بين الأمرين: أنّ أبا حنيفة وإن تفرّد بمذاهب قاده إليها القياس ولم يعلم سابق له إليها، فإنّ تلك المسائل لم يجر لها في السلف ذكر، ولاسبق لها حكم، ولا خاض فيها أهل العلم فينعقد فيها إجماع أو خلاف، والشيعة انفردت بمذاهب تخالف ماعلمنا إجماع السلف كلّهم على خلاف قولهم فيها.

قلنا: قد مضى أنّ دعواكم إجماعاً متقدّماً على خلاف ماتقوله الشيعة عارية من برهان، وأنّ القوم يسندون مذاهبهم إلى جماعة من السلف، يخرج قولهم وخلافهم تلك المسألة من أن تكون إجماعاً على خلاف مذاهبهم.

---

(١) في «الف» و«ب»: علي بن أبي طالب.

وبعد، فإذا سلم لكم ذلك على مافيه، فيجب أن تعدّوا الشيعة خلافاً فيما انفردوا به، ممّا يخالف مذاهب أبي حنيفة التي استدركها بالقياس، ولاسلف له فيها ولا إجماع تقدّم عليها، ومانراكم تعدّونهم خلافاً في شيءٍ ممّا انفردوا به ولا تنوعون[١] ذلك، حسب ماافضى[٢] الكلام الآن إليه.

على أنّكم تعتدّون بخلاف داود بن علي ومحمّد بن جرير وابن حنبل في المسائل التي تفرّدوا بها، وعندكم أنّ الإجماع السالف منعقد على خلافها وتناظرونهم عليها، فألا اسقطتم الاعتداد بهم في الخلاف والمناظرة لهم في هذه المسائل كما فعلتم مع الشيعة؟ أو أجريتم الشيعة مجراهم في الاعتداد والمناظرة؟

فإن قالوا: لو كان مايدّعيه الشيعة في مذاهب الصادق والباقر (عليهما السلام) حقاً لوجب أن نعلمه كما علموه، ويزول الخلاف فيه منّا، كما علمت الشيعة بمذاهب سلفنا من أبي حنيفة والشافعي وغيرهما ممّن تقدّمهما.

قلنا: ليس يجب أن يعلم الأجانب والأباعد من مذهب العالم مايعلمه أصحابه وخلصاؤه وملازموه ومؤانسوه؛ ولهذا لانعلم كثيراً[٣] من مذاهب أبي حنيفة وإنّما يعلمها[٤] أصحابه والمنتمون إليه، فمن هو أخصّ بالصادق والباقر (عليهما السلام) من أصحابهما وشيعتهما أعلم بمذاهبهما ممّن ليست له هذه الصفة معهما (عليهما السلام).

على أنّا لانعلم كثيراً من المذاهب التي يدّعيها مخالفونا مذهباً لأميرالمؤمنين (صلوات الله عليه) ونروي عنه ونحكي خلاف مايروون ويحكون[٥]، فعذرهم في

---

(١) في «الف» و«ب»: يتوعون.

(٢) في «الف» و«ب»: اقتضى.

(٣) في «الف» و«ب»: لايعلم أكثرنا.

(٤) في «الف» و«ب»: مايعلمها، وفي «م»: ممّا يعلمه.

(٥) في باقي النسخ: وضد مايحكون.

أنّا لانعلم ذلك هو عذرنا في أن لم يعلموا المذاهب التي ندّعيها ونحكيها عن أمير المؤمنين (عليه السلام) وعلماء أبنائه (صلوات الله عليهم)، فليعتذروا بما شاؤوا.

ثمّ نقول لهم: كيف علمنا صحّة ماتحكونه مذهباً لأبي حنيفة والشافعي، ولم نعلم ذلك في كلّ ماتدّعونه مذهباً لأمير المؤمنين (عليه السلام)؟ ففرقكم بين الأمرين هو فرقنا بين العلم العام بمذاهب أبي حنيفة وأمثاله، ووقوع الاشتباه في كثير من مذاهب ائمّتنا (عليهم السلام).

وبعد فليس تجري مذاهب من قوله حجّة في العلم بها مجرى مذاهب من ليس قوله بحجّة، ولهذا لانعرف مذاهب النبيّ (صلّى الله عليه وآله) في كثير من أحكام الشريعة كما نعلم مذاهب كثير من أصحابه فيها، وكما نعلم مذاهب أبي حنيفة والشافعي في تلك المسائل، والعلّة في ذلك ماأشرنا إليه.

ثمّ يقال لمن يخالفنا: إذا كان الإجماع عندكم على ضربين: إجماع العلماء فيما لامدخل للعامّة فيه، والضرب الآخر: إجماع الأُمّة من عالم وعامي، فألا راعيتم علماء[1] الشيعة في إجماع العلماء، وإجماع عامّتهم في إجماع الأُمّة، وهم داخلون تحت لفظ النصوص التي تفزعون في صحّة الإجماع إليها؟

فإن قالوا: خلافهم الخاص[2] معلوم لاريب فيه، وإنّما الكلام في أنّ الإجماع على خلاف ماذهبوا إليه قد سبق، فقد تقدّم من الكلام على هذا الفصل مافيه كفاية.

وإن قالوا: إنّما لم نعتدّ بهم في الإجماع لأنّهم على بدع وضلالة[3] يخرج من اعتقدها من أن يعتدّ به في خلاف.

---

(١) في «م»: اجماع العلماء.

(٢) في «الف» و«ب»: الحاضر.

(٣) في باقي النسخ: وضلالات.

قلنا: لا تخرجوا عن قانون الكلام في فروع الفقه، وتمزجوه بغيره ممّا يحوج إلى الكلام في أُصول الديانات التي تستعفون أبداً من الخوض فيها، وأكثركم والغالب عليكم ليس من رجالها.

ولا تذكّرونا في هذا الباب ماقد تركنا الإلمام به مقاربة ومساهلة، فأنتم تعلمون أنّ الشيعة الامامية تعتقد فيمن يخالفها في الأُصول مايمنع من أن يراعى قوله في إجماع المسلمين أو خلافه[1]، وينتهون في ذلك إلى غايات بعيدة لا تنتهون فيهم إليها، فإنكم إذا بلغتم الغاية اعتقدتم فيهم أنهم أصحاب بدع يكونون بها فسّاقاً ولا تنتهون إلى الكفر، والفاسق عند أكثر القائلين بالإجماع لا يخرج بفسقه من أن يكون قوله خلافاً في الشريعة.

وهذا فصلٌ الإضرابُ عن تحقيقه أعود إليكم وأسلم لكم، فما فرج الامامي إلاّ في أن يعدل معه إلى هذا الضرب من الكلام، فإنّه يتّسع له منه مالا يتّسع من الكلام على فروع الفقه.

على أنّه كيف لا يعدّ خلافاً من جعل النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) مذاهبهم حجّة يرجع إليها ويعوّل عليها كالكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه في قوله (صلّىٰ الله عليه وآله): إنّي مخلّف فيكم الثقلين ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنّهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض[2]، أو ليس قد ذهب كثير[3] من علماء المعتزلة ومحصّليهم إلى أنّ إجماع أهل البيت خاصّة وإن انفردوا عن باقي الأُمّة حجّة يقطع بها؟ فمن إجماعهم حجّة بشهادة الرسول

---

(١) في باقي النسخ: خلاف.

(٢) روي حديث الثقلين بطرق عديدة جداً وبصيغ مختلفة، راجع مسند احمد بن حنبل: ج٣/١٤و١٧و٢٦و٥٩، وصحيح مسلم: ج٤/١٨٧٤ ح٣٧، وسنن الترمذي: ج٥/٦٦٢ و٦٦٣ ح٣٧٨٦، وكنز العمال: ج١٣/١٠٤ ح٣٦٣٤٠.

(٣) ساقط من «الف» و«ب».

(صلّىٰ الله عليه وآله) كيف لايكون قولهم خلافاً وجارياً مجرى قول بعض الفقهاء في أنّه خلاف يعتدّ به؟ إنّ هذا لعجيب.

وممّا يجب علمه أنّ حجّة الشيعة الاماميّة في صواب جميع ما انفردت به أو شاركت فيه غيرها من الفقهاء هي إجماعها عليه؛ لأنّ إجماعها حجّة قاطعة ودلالة موجبة للعلم، فإن انضاف إلى ذلك ظاهر كتاب الله جلّ ثناؤه أو طريقة أُخرى توجب العلم وتثمر اليقين فهي فضيلة ودلالة تنضاف إلى أُخرى، وإلاّ ففي إجماعهم كفاية.

وإنّما قلنا: إنّ إجماعهم حجّة لأنّ في إجماع الاماميّة قول الامام الذي دلّت العقول على أنّ كلّ زمان لايخلو منه، وأنّه معصوم لايجوز عليه الخطأ في قول ولافعل، فمن هذا الوجه كان إجماعهم حجّة ودليلاً قاطعاً.

وقد بيّنا صحّة هذه الطريقة في مواضع من كتبنا، وخاصّة في جواب مسائل أبي عبدالله ابن التبان[1]، وفي جواب مسائل أهل الموصل الفقهية[2] الواردة في سنة عشرين واربعمائة، وفي غير هذين الموضعين من كتبنا، فإنّا فرّعنا ذلك وأشبعناه واستقصيناه، وأجبنا عن كلّ سؤال يسأل عنه، وحسمنا كلّ شبهة تعترض فيه، وبيّنا كيف الطريق إلى العلم بأنّ قول الامام المعصوم في جلة أقوال الاماميّة، وكيف السبيل إلى أن نعرف مذاهبه ونحن لانميّز شخصه وعينه في أحوال غيبته، وأسقطنا عجب من يقول: من لاأعرفه كيف أعرف مذهبه.

ولافائدة في شرح ذلك هاهنا؛ لأنّ التشاغل في هذا الكتاب بغيره، ومن أراد التناهي في معرفة صحّة هذا الأصل رجع إلى حيث أرشدناه، فإنّه يجد مايوفي

---

(١) رسائل المرتضى: ج١/ ١١.

(٢) رسائل المرتضى: ج١/٢٠٥.

على حاجته ويتجاوز قدر كفايته.

وإذا كانت الجملة التي أشرنا إليها هي الحجّة في جميع مذاهب الشيعة الاماميّة في أحكام الفقه، فعلى من شكّ في شيء من مذاهبهم وارتاب بصحّته أن يسأل عن صحّة ذلك، فإذا أُقيمت فيه[1] عليه الحجّة بالطريقة التي أشرنا إليها وجب زوال ريبه وحصول علمه، وبرئت عهدة القوم فيا ذهبوا إليه ببيان الحجّة فيه والدلالة عليه، ومايضرّهم بعد ذلك خلاف من خالفهم، كما لاينفع وفاق من وافقهم.

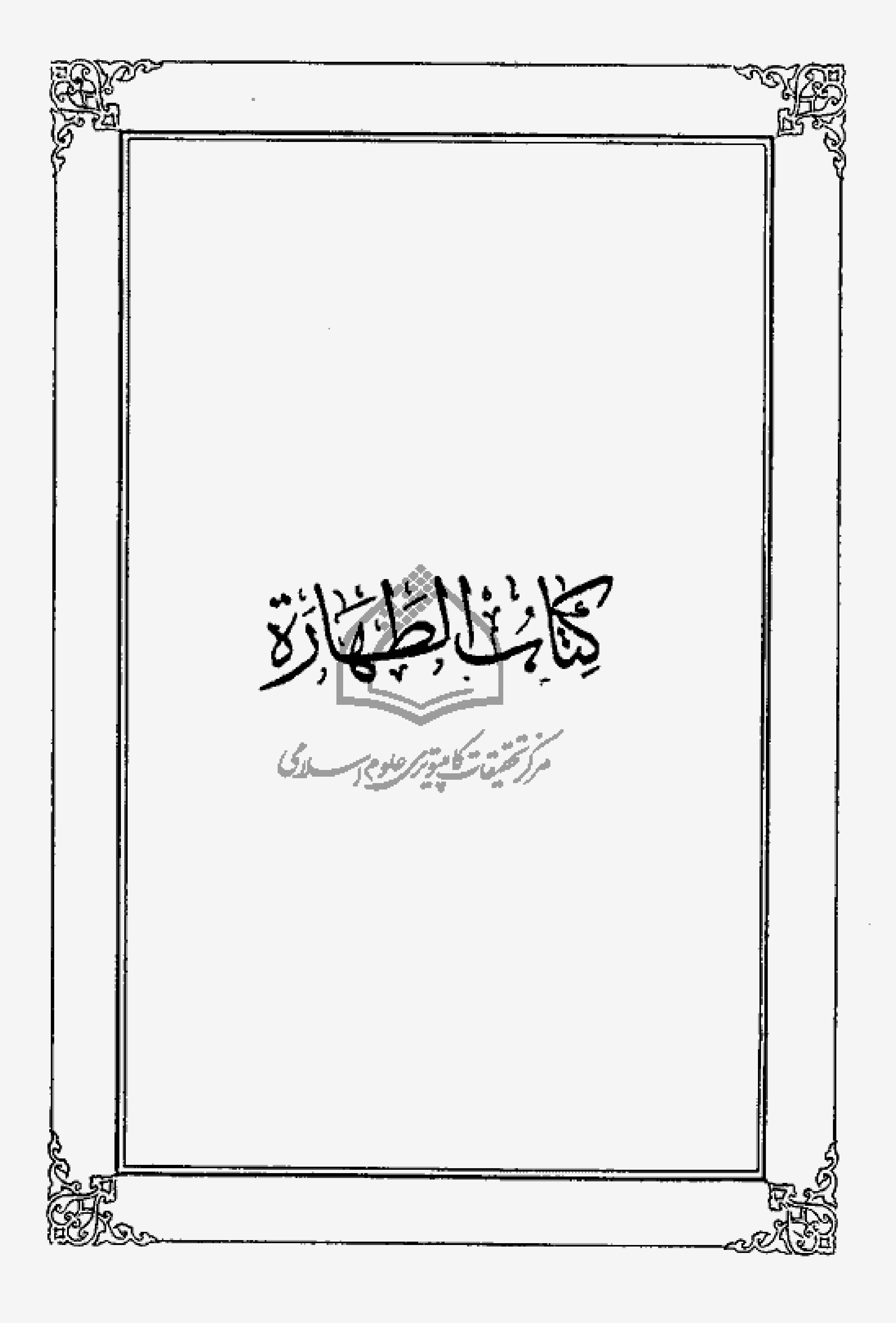
ولو اقتصرنا على هذه الجملة في تمام الغرض لكفينا ومافتقرنا إلى زيادة عليها، ولااحتجنا إلى تفصيل المسائل وتعيينها؛ فإنّ الحجّة في صحّة الجميع واحدة، لكنّا نفصّل المسائل ونعيّنها، ونبيّن مافيه موافق للشيعة الاماميّة من غيرهم وإن ظنّ مخالفوهم أنّه لاموافق لهم فيها، ثمّ نبيّن ماانفردوا به من غير موافق من مخالفيهم، ونضيف إلى هذه الطريقة التي أشرنا إليها في صحّته على جهة الجملة مالعلّه يمكن فيه أن يستدلّ[2] من ظاهر كتاب [الله جلّ ثناؤه][3] أوطريقة توجب العلم، وكلّ ماتيسّر من تقويته وتقريبه وتسهيل مرامه، لتكون الفائدة بذلك أكثر وأغزر، وعلى الله توكّلنا وهو حسبنا ونعم الوكيل.

---

(١) ساقط من «الف» و«ب».

(٢) في «ب»: يستدل به.

(٣) ساقط من «الف».


كتاب الطهارة

كتاب الطهارة

ومايتعلّق بها

مسألة

[١]

[في الماء الكثير]

ممّا شنّع به على الامامية وظنّ أنه لاموافق لهم فيه قولهم: إنّ الماء إذا بلغ كرّاً لم ينجس بما يحلّه من النجاسات. وهذا مذهب الحسن بن صالح بن حي، وقد حكاه عنه في كتابه الموضوع لاختلاف الفقهاء أبو جعفر الطحاوي[١].

والحجّة في صحّة هذا المذهب: الطريقة التي تقدّمت الإشارة إليها دون موافقة ابن حي؛ فإنّ موافقته[٢] كمخالفته في أنّها ليست بحجّة، وإنّما ذكرنا وفاقه ليعلم أنّ الشيعة ماتفرّدت بهذا المذهب كما ظنّوا.

وقد استقصينا الكلام في هذه المسألة فيما أفردناه من الكلام على مسائل الخلاف[٣]، ورددنا على كلّ مخالف لنا في هذه المسألة بما يعمّ ويخصّ من أبي

---

(١) البحر الزخار: ج٣٣/٢.

(٢) في «الف»: موافقة ابن حي.

(٣) هذا الكتاب من المفقودات.

حنيفة ومالك والشافعي[١] بما فيه كفاية، وسلكنا معهم أيضاً طريق القياس الذي هو صحيح على أصولهم، وبيّنا أنّ القياس إذا صحّ كان شاهداً لنا في هذه المسألة، وذكرنا مايروونه وهو موجود في كتبهم وأحاديثهم عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنّه قال: إذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً[٢].

فإن قيل: إنّ ابن حي يحدّد الكرّ -على ماحكاه الطحاوي عنه- بما بلغ ثلاثة آلاف رطل[٣]، وأنتم تحدّدونه بألف ومائتي رطل بالمدني.

قلنا: ماادّعينا أنّ مذهب ابن حي يوافقنا من كلّ وجه، وأنتم لم تعيبوا على الشيعة تحديد الكرّ بالأرطال، وإنّما عبتم اعتبار الكرّ فيما لاينجس.

وبعد فإنّ تحديدنا الكر[٤] بالأرطال التي ذكرناها أولى من تحديد ابن حي؛ لأنّا عوّلنا في ذلك على آثار[٥] معروفة مرويّة، وإجماع فرقة قد دلّ الدليل على أنّ فيهم الحجّة، وابن حي لايدري كيف حدّد بثلاثة آلاف رطل، ولا على ماذا اعتمد فيه.

على أنّ ابن حي يجب أن يكون عند أبي حنيفة وأصحابه والشافعي أحقّ بالعيب من الشيعة؛ لأنّ تحديد الشيعة أقرب إلى تحديد الشافعي من تحديد ابن حي؛ لأنّ مابين القلّتين[٦] -وهما حدّ الشافعي- وبين ألف ومائتي رطل أقرب

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج١/٢٣ و٢٦، الشرح الكبير: ج١/٣٥ و٤٨، بداية المجتهد: ج١/٢٤ المحلّى: ج١/١٤٣ و١٥٠، بدائع الصنائع: ج١/٧١، البحر الزخار: ج٢/٣٢-٣٣ البحر الرائق: ج١/٧٥، احكام القرآن (للجصاص): ج٣/٣٤١، احكام القرآن (للقرطبي): ج١٣/٤٢.

(٢) احكام القرآن للجصاص: ج٣ ص٣٤٠.

(٣) البحر الزخار: ج٢/٣٣، احكام القرآن (للجصاص): ج٣/٣٤١.

(٤) ساقط من «الف» و«م».

(٥) الكافي: ج٣ ص٣ ح٦، تهذيب الاحكام: ج١ ص٤١ ح٥٢، الاستبصار: ج١ ص١٠ ح٤.

(٦) تفسير القلّة.

ممّا بين القلّتين وثلاثة آلاف رطل، وإذا كان مذهب أبي حنيفة أنّ النجاسة تنجّس القليل والكثير من الماء، فقول الشيعة على كلّ حال أقربُ من قول ابن حي.

مسألة

[٢]

[حكم سؤر الكلب]

وممّا انفردت به الامامية: إيجابهم غسل الاناء من سؤر[١] الكلب ثلاث مرّات إحداهنّ بالتراب.

لأنّ أبا حنيفة[٢] لايعتبر حدّاً في ذلك ولاعدداً ويجري عنده مجرى إزالة سائر النجاسات.

والشافعي يوجب سبع غسلات إحداهنّ بالتراب[٣].

ومالك لايوجب غسل الاناء من سؤر الكلب، ويقول: إنّه مستحبّ، فإن فعله فليكن سبعاً، وهو مذهب داود[٤].

وذهب الحسن بن حي وابن حنبل إلى أنّه يغسل سبع مرّات والثامنة

---

(١) في «الف»: ولغ.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج١/٤٥، المحلى: ج١/١١٣، بداية المجتهد: ج١/٣١، نيل الاوطار: ج١/٤٢، بدائع الصنائع: ج١/٨٧، البحر الرائق: ج١/١٢٩، المجموع: ج٢/٥٨٠، الهداية: ج١/٣٧.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج١/٤٥، المحلى: ج١/١١٢، مختصر المزني: ص٨، التنبيه: ص٢٣، بدائع الصنائع: ج١/٨٧، البحر الزخار: ج٢/٢٠-٢١، البحر الرائق: ج١/١٢٨، مغني المحتاج: ج١/٨٣، الام: ج١/٦، المجموع: ج٢/٥٨٠ الهداية: ج١/٢٣، الوجيز: ج١/٩.

(٤) المحلى: ج١/١١٢ و١١٣، الميزان (للشعراني): ج١/١٠٥، البحر الرائق: ج١/١٢٨ احكام القرآن (للقرطبي): ج١٣/٤٥، المجموع: ج٢/٥٨٠، المبسوط (للسرخسي) ج١/٤٨.

بالتراب[١].

وقد تكلّمنا على هذه المسألة في مسائل الخلاف بما استوفيناه.

وحجّتنا فيما انفردنا به من إيجاب الثلاث: الإجماع من الطائفة المتقدّم ذكره.

وممّا يجوز أن يحتجّ به على المخالف ماروره وهو موجود في كتبهم ورواياتهم عن عبيد بن عمير عن أبي هريرة عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنّه قال: إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله ثلاث مرّات[٢].

وأيضاً مارواه أبو هريرة في حديث آخر عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنّه قال: إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً[٣]. وظاهر هذا الخبر يقتضي وجوب الثلاث؛ لأنّه العدد الذي لم يجز (صلوات الله عليه وآله) الاقتصار على أقلّ منه.

فأمّا قوله: أو خمساً أو سبعاً، فلا يخلو أن يكون المستفاد بدخول لفظة «أو» فيه التخيير بين هذه الأعداد، ويكون الكلّ واجباً على جهة التخيير، أو يكون فيما زاد على الثلاث للتخيير من غير وجوب، وتكون الزيادة على الثلاث ندباً واستحباباً.

والقسم الأوّل باطل؛ لأنّ أحداً من الأمّة لم يذهب إلى أنّ كلّ عدد من هذه الأعداد واجب كوجوب الآخر، والقائلون بسبع غسلات وإن أوجبوها

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج١/٤٥، الانصاف: ج١/٣١٠، المجموع: ج٢/٥٨٠ وهذه احدى الروايتين عنه، والرواية الاخرى عنه انه يذهب الى ماذهب اليه الشافعي -فيما نقله المصنف عنه- راجع الانصاف: ج١/٣١٠، والعدة: ٢٥، وكشاف القناع: ج١/١٨٢، والمجموع ج٢/٥٨٠، والمحرر في الفقه: ج١/٤.

(٢) سنن الدارقطني: ج١/٦٦ ح١٧، سنن البيهقي: ج١/٢٤٢. وفيهما عن عبيد بن عمير عن ابي هريره.

(٣) سنن الدارقطني: ج١/٦٥ ح١٣ و١٤، سنن البيهقي: ج١/٢٤٠.

فإنّهم لايجعلون الثلاث والخمس واجبات، ويجعلونه مخيراً[١] بينهنّ وبين السبع، بل يوجبون السبع دون ماعداها، فلم يبق إلّا القسم الثاني، وهو مذهبنا.

فإذا قيل: كيف يقع التخيير بين واجب وندب؟

قلنا: لم نخيّر بين واجب وندب؛ لأنّ الثلاث تدخل في الخمس وفي السبع، وإنّما وقع التخيير بين الاقتصار على الواجب وهو الثلاث، وبين فعله وزيادة[٢] عليه.

مسألة
[٣]
[حكم سؤر الكافر]

وممّا انفردت به الامامية: القول بنجاسة سؤر اليهودي والنصراني وكلّ كافر، وخالف جميع الفقهاء في ذلك[٣].

وحكى الطحاوي عن مالك في سؤر النصراني والمشرك أنّه لايتوضّأ به[٤]، ووجدت المحصّلين من أصحاب مالك يقولون: إنّ ذلك على سبيل الكراهية لاالتحريم[٥] لأجل استحلالهم الخمر والخنزير وليس بمقطوع على نجاسته، فكأنّ الامامية منفردة بهذا المذهب.

---

(١) في «الف»: ولايجعلونه متخيراً.

(٢) في «الف»: و«ب»: والزيادة.

(٣) بدائع الصنائع: ج١/٦٣-٦٤، البحر الرائق: ج١/١٢٦، الام: ج١/٨، المبسوط (للسرخسي): ج١/٤٧، الانصاف: ج١/٣٤٥، النتف في الفتاوى: ج١/١٢، تحفة الفقهاء: ج١/٥٣، المحلى: ج١/١٣٢.

(٤) البحر الزخار: ج٢/١٢، المدونة الكبرى: ج١/١٤.

(٥) احكام القرآن (للقرطبي): ج١٣/٤٤، الكافي: ١٦، التفريع: ج١/٢١٤.

ويدلّ على صحّة ذلك : مضافاً إلى إجماع الشيعة عليه، قوله جلّ ثناؤه: «إنما المشركون نجس»[١].

فإذا قيل: لعلّ المراد نجاسة الحكم لانجاسة العين.

قلنا: نحمله على الأمرين؛ لأنّه لامانع من ذلك. وبعد، فإنّ حقيقة هذه اللفظة تقتضي نجاسة العين في الشريعة، وإنّما تحمل على الحكم تشبيهاً ومجازاً، والحقيقة أولى باللفظ من المجاز.

فإن قيل: فقد قال الله جلّ ثناؤه: «وطعام الذين أُوتُوا الكتاب حلٌّ لكمْ»[٢]، وهو عموم في جميع ماشربوا وعالجوه بأيديهم[٣].

قلنا: يجب تخصيص هذا الظاهر بالدلالة على نجاستهم، ونحمل هذه الآية على أنّ المراد بها طعامهم الذي هو الحبوب ومايملكونه، دون ماهو سؤر أو ماعالجوه بأجسامهم. على أنّ في طعام أهل الكتاب مايغلب على الظنّ أنّ فيه خمراً أو لحم خنزير، فلا بدّ من إخراجه من هذا الظاهر، وإذا أخرجناه من الظاهر لأجل النجاسة، وكان سؤرهم على مابيّناه نجساً أخرجناه أيضاً من الظاهر.

مسألة

[٤]

[في ماء البئر]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ ماء البئر ينجس بما يقع فيها من

---

(١) التوبة: ٢٨.

(٢) المائدة: ٥.

(٣) في «الف»: بابدانهم.

النجاسة وإن كان كرّاً، وهو الحدّ الذي حدّوا به الماء الذي لايقبل النجاسة، ويطهر عندنا ماؤها بنزح بعضه.

وهذا ليس بقول لأحد من الفقهاء؛ لأنّ من لم يراع في الماء حدّاً إذا بلغ إليه لم ينجس بما يحلّه من النجاسات ـ وهو أبو حنيفة ـ لايفصّل في هذا الحكم بين البئر وغيرها كما فصّلت الامامية، ومن راعى حدّاً في الماء إذا بلغه لم يقبل النجاسة ـ وهو الشافعي في اعتباره القلّتين ـ لم يفصّل بين البئر وغيرها، والامامية فصّلت فانفردت بذلك[1] عن الجماعة.

وعذر الامامية فيما ذهبت إليه في البئر والفصل بينها وبين مياه الغدران والآنية هو ماتقدّم من الحجّة.

ويعضد ذلك أنّه لاخلاف بين الصحابة والتابعين في أنّ إخراج بعض ماء البئر يطهّرها، وإنّما اختلفوا في مقدار ماينزح، وهذا يدلّ على حكمهم بنجاستها على كلّ حال من غير اعتبار لمقدار[2] مائها، وأنّ حكمها في أنّ إخراج بعض مائها يطهّرها بخلاف حكم الأواني والغدران.

ويمكن أن يكون الوجه في مخالفة حكم البئر فيما ذكرناه لأحكام الأواني والغدران، أنّ نزح جميع ماء البئر يشقّ من وجهين: أحدهما: لبعده عن الأيدي، والآخر: لأن ماءها يتجدّد في كلّ حال مع النزح فيشقّ إخراج الجميع، والأواني لايشقّ إراقة جميع مائها، وكذلك الغدران إذا كان ماؤها أقلّ من كرّ، ألا ترى أنّ غسل الأواني لمّا تيسّر بعد إخراج النجاسة وجب، ولمّا تعذّر ذلك في البئر أُسقط، فلمّا خفّف حكم البئر من الوجه الذي ذكرناه عن الأواني والغدران غلظ من وجه آخر، وأُسقط فيها[3] اعتبار مبلغ الماء في قلّة أو كثرة لئلا

---

(١) في باقي النسخ: لذلك.

(٢) في «الف»: مقدار.

(٣) في «الف» و«ب»: منها.

يجتمع تخفيفان ولمشقّة اعتبار ذلك فيها لبعدها.

مسألة
[٥]
[جلد الميتة اذا دبغ]

ومما ظنّ أنّ الامامية منفردة به وشنّع به عليها: القول بأنّ جلود الميتة لا تطهر بالدباغ. وهذا مذهب أحمد بن حنبل[١]، فالشيعة غير منفردة به.

والدليل على صحّة ماذهبت إليه من ذلك: مضافاً إلى الطريقة المشار في كلّ المسائل إليها، قوله تعالى: «حرّمت عليكم الميتة»[٢]، وهذا تحريم مطلق يتناول أجزاء الميتة في كلّ حال، وجلد الميتة يتناوله اسم الموت لأنّ الحياة تحلّه، وليس بجارٍ مجرى العظم والشعر، وهو بعد الدباغ يسمّى جلد ميتة كما كان يسمّى قبل الدباغ، فينبغي أن يكون حظر التصرّف فيه لاحقاً به.

ويمكن أن يحتجّ على المخالفين بما هو موجود في كتبهم ورواياتهم من حديث عبدالله بن حكيم[٣]، أنه قال: أتانا كتاب رسول الله (صلّى الله عليه وآله) قبل موته بشهر[٤]: ألّا تنتفعوا من الميتة بأهاب ولاعصب[٥].

ولايعارض هذا الخبر مايروونه عنه (عليه السلام) من قوله: أيّما أهاب دبغ

---

(١) الانصاف: ج١/٨٦، البحر الزخار: ج٢/٢٣، المحلى: ج١/١٢١. المغني (لابن قدامة): ج١/باب الانية، الحاوي للفتاوى: ج١/١٢ الفتاوى الكبرى: ج١/٤٤، المحرر في الفقه: ج١/٦، العدة: ٢٨.

(٢) المائدة: ٣.

(٣) في المصدر: «عكيم».

(٤) في «الف»: بشهرين.

(٥) سنن البيهقي: ج١/١٤-١٥. يوجد في ابي داود والترمذي والنسائي.

فقد طهر[١]؛ لأنّ خبرهم عامّ اللفظ والخبر الذي احتججنا به خاصّ، فنبني العامّ على الخاصّ لكي نستعمل الخبرين ولا نطرح أحدهما.

فإن قالوا: نحمل خبركم على تحريم الانتفاع بأهاب الميتة وعصبها قبل الدباغ.

قلنا: هو تخصيص وترك للظاهر على كلّ حال، على أنّه لامعنى له؛ لأنّ العصب يحرم الانتفاع به على كلّ حال قبل الدباغ وبعده، وليس بجار مجرى الجلد.

فإن عارضوا بما يروونه عنه (عليه السلام) من قوله وقد سئل عن جلود الميتة: دباغها طهورها[٢].

قلنا: إذا تعارضت الأخبار سقط الاحتجاج بها ورجعنا إلى ظاهر نصّ الكتاب، على أنّه يمكن حمله على أنّ المراد به ماحلّه الموت من المذكّى، وسمّي ذلك ميتة على ضرب من التجوّز، فليس ذلك بأبعد من قولهم في خبرنا: إنّ المراد به لا تنتفعوا بأهاب ولاعصب قبل الدباغ.

فإن قيل: كيف تحملونه على ذلك وجلد المذكّى طاهر قبل الدباغ؟

قلنا: عندنا أنّ جلود مالايؤكل لحمه من البهائم إذا ذكّيت فلا تطهر جلودها إلّا بالدباغ، بخلاف جلد مايؤكل لحمه، فيكون المراد جلود مامات بالذكاة ممّا لايؤكل لحمه دباغها طهورها. وإن حملناه على جميع جلود المذكّى ممّا يؤكل لحمه وممّا لايؤكل جاز؛ لأنّ جلود ماأكل لحمه إذا ذكّي كان عليه نجاسة الدم فإذا دبغ زال ذلك عنه.

---

(١) سنن الدارقطني: ج١/٤٨ ح٢٤، سنن البيهقي: ج١/١٦، كنز العمال: ج٩/٤١٨ ح٢٦٧٦٦.

(٢) صحيح مسلم: ج١/٢٧٨ ح١٠٦ و١٠٧، سنن الدارقطني: ج١/٤٤ و٤٦ ح١٠ و١٤، سنن البيهقي: ج١/١٧، كنز العمال: ج٩/٤١٨ ح٢٦٧٦١.

وقول بعضهم[١]: إنّ الجلد لايسمّى أهاباً بعد الدباغ وإنّما يسمّى بذلك قبل دبغه، لايلتفت إليه؛ لأنّه خارج عن اللغة والعرف.

مسألة

[٦]

[الدم المعفو عنه في الصلاة]

وممّا تفرّدت به الامامية: القول بأنّ الدم الذي ليس بدم حيض تجوز الصلاة في ثوب أو بدن أصابه منه ماينقص مقداره عن سعة الدرهم الوافي، وهو المضروب من درهم وثلث، ومازاد على ذلك لاتجوز الصلاة فيه. وفرّقوا بين هذا[٢] الدم في هذا الحكم وبين سائر النجاسات من بول وعذرة ومني، وحرّموا الصلاة في قليل ذلك وكثيره.

وكأنّ التفرقة بين الدم وبين سائر النجاسات في هذا الحكم هو الذي تفرّدوا به؛ فإنّ أبا حنيفة يعتبر مقدار الدرهم في جميع النجاسات[٣] ولايفرّق بين بعضها وبعض، والشافعي لايعتبر الدرهم في جميع النجاسات[٤]، فاعتباره في بعضها هو التفرّد.

ويمكن القول بأنّ الشيعة غير منفردة بهذه التفرقة؛ لأنّ زفر كان يراعي في

---

(١) البحر الرائق: ج١/١٠٠، الحاوي للفتاوى: ج١/١٦.

(٢) هذه الكلمة ساقطة من «الف».

(٣) بداية المجتهد: ج١/٨٣، المغني (لابن قدامة): ج١/٧٢٤، المحلى: ج١/١٦٨، بدائع الصنائع: ج١/٧٩، الاصل: ج١/٣٥-٣٧، البحر الرائق: ج١/٢٢٨، المبسوط: ج١/٦٠، اللباب: ج١/٥١-٥٢، الهداية: ج١/٣٥، النتف: ج١/٣٦، شرح فتح القدير: ج١/١٧٧، كنز الدقائق: ١٥-١٦.

(٤) المحلى: ج١/١٦٩، بداية المجتهد: ج١/٨٣، بدائع الصنائع: ج١/٧٩، الهداية: ج١/٣٥، المجموع: ج٣/١٣٣، المبسوط: ج١/٦٠، شرح فتح القدير: ج١/١٧٧.

الدم أن يكون أكثر من درهم، ولايراعي مثل ذلك في البول بل يحكم بفساد الصلاة بقليله وكثيره[١]، وهذا نظير قول الامامية.

وروي عن الحسن بن صالح بن حي أنه كان يقول في الدم: إذا كان على الثوب منه مقدار الدرهم يعيد الصلاة، وإن كان أقلّ من ذلك لم يعد[٢]، وكان يوجب الإعادة في البول والغائط قليلها وكثيرهما، وهذا مضاهٍ لقول الامامية.

وقد مضى في صدر هذا الكتاب[٣]أنّ التفرّد بما عليه حجّة واضحة غير موحش، وإجماع هذه الفرقة هو دليلها على صحّة قولها.

وقد استوفينا الكلام على صحّة[٤]هذه المسألة في كتابنا المفرد لمسائل الخلاف، واحتججنا على المخالفين لنا في هذه المسألة بضروب من الاحتجاجات، منها: قوله جلّ ثناؤه: «ياأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين»[٥]، فجعل تعالى ذكره تطهير الأعضاء الأربعة مبيحاً للصلاة، فلو تعلّقت الإباحة بغسل نجاسة لكان ذلك زيادة لايدلّ عليها الظاهر لأنّه بخلافها، ولايلزم على هذا مازاد على الدرهم وماعدا الدم من سائر النجاسات؛ لأنّ الظاهر وإن لم يوجب ذلك فقد عرفناه بدليل أوجب الزيادة على الظاهر، وليس ذلك في يسير الدم.

وذكرنا أيضاً مايرويه المخالفون ويمضي في كتبهم عن أبي هريرة عن النبيّ

---

(١) حكي عنه في عدة كتب مثل قول الشافعي، راجع الهداية: ج١ ص٣٥، وفتح القدير: ج١ ص١٧٧.

(٢) الظاهر أنّه نقله عنه الطحاوي في كتابه اختلاف الفقهاء،وإلّا فالمنقول عنه في الكتب الفقهية تفصيل آخر.

(٣) في ص١ س قبل الأخير.

(٤) ساقط من «م».

(٥) المائدة: ٦.

(صلّىٰ الله عليه وآله) أنّه قال: إذا كان الدم في الثوب أكثر من قدر الدرهم أعاد الصلاة[١]، وهذا تعليق للحكم بشرط متى لم يكن موقوفاً عليه لم يؤثّر.

وبيّنا هناك أنّه يمكن أن يكون الفرق بين دم الحيض وسائر الدماء، أنّ حكم دم الحيض أغلظ بأنّه[٢] يوجب الغسل، فلهذا خولف بينه وبين غيره.

وقلنا أيضاً: إنّه يمكن أن يكون الفرق بين دم الحيض والنفاس إذا جمعنا بين دم الحيض والنفاس في هذه القضية، أنّ البلوى بسائر الدماء أعمّ من البلوى بدم الحيض والنفاس؛ لأنّ سائر الدماء يخرج من جسم الصغير والكبير والذكر والأُنثى، والحيض والنفاس يختصّان ببعض من ذكرنا. وأيضاً فإنّ دم النفاس والحيض يختصّان في الأكثر بأوقات معيّنة، فيمكن التحرّز منها[٣]، وباقي الدماء بخلاف ذلك.

وإنّما فرّقنا بين الدم وبين البول والمني وسائر النجاسات في اعتبار الدرهم للإجماع المتقدّم. ويمكن أن يكون الوجه فيه أنّ الدم لا يوجب خروجه من الجسد وضوءً على اختلاف مواضعه، والبول والعذرة والمني يوجب خروج كلّ واحد منها الوضوء، وفيها مايوجب الغسل وهو المني، فغلظت أحكامها من هذا الوجه على حكم الدم، ومن أراد الاستقصاء يرجع إلى حيث ذكرنا.

مسألة

[٧]

[حكم المني]

ومـمّا تفرّدت به الامامية القول بأنّ المني نجس لايجزئ فيه إلّا الغسل؛ لأنّ

---

(١) سنن البيهقي: ج٢/٤٠٤.

(٢) في «الف» و«ب»: لأنّه.

(٣) في «الف»: منهما.

أبا حنيفة وإن وافقه في نجاسته فعنده أنّه يجزئ فرك يابسه[١]، والشافعي يذهب إلى طهارته[٢].

فأمّا ماحكي عن مالك من أنه يذهب إلى نجاسته ويوجب غسله[٣]، فليس ذلك بموافقة للشيعة الامامية على الحقيقة؛ لأنّ مالكاً لايوجب غسل جميع النجاسات وإنّما يستحبّ ذلك[٤]، والامامية توجب غسل المني، فهي منفردة بذلك.

وقد استوفينا أيضاً الكلام على هذه المسألة في مسائل الخلاف، ورددنا على كلّ مخالف لنا فيها بما فيه كفاية، ودللنا على نجاسة المني بقوله تعالى: «وينزل عليكم من السماء ماءً ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان»[٥]. وروي في التفسير أنّه جلّ ثناؤه أراد بذلك أثر الاحتلام[٦].

والآية دالّة من وجهين على نجاسة المني:

أحدهما: أنّ الرجز والرجس والنجس بمعنى واحد، بدلالة قوله جلّ ثناؤه:

---

(١) بداية المجتهد: ج١/٨٤، المحلى: ج١/١٢٦، المغني (لابن قدامة): ج١/٧٣٦، بدائع الصنائع: ج١/٨٤، الاصل: ج١/٦١، البحر الرائق: ج١/٢٢٤، مجمع الانهر: ج١/٥٩، الاشباه والنظائر: ١٦٦، الفتاوى الهندية: ج١/٤٤ كنز الدقائق: ١٥، اللباب: ج١/٥١، الهداية: ج١/٣٤.

(٢) بدائع الصنائع: ج١/٦٠، بداية المجتهد: ج١ ص٨٤، المغني (لابن قدامة): ج١ ص٧٣٦، المحلى: ج١ ص١٢٦.

(٣) البحر الزخار: ج٢ ص٢١، بداية المجتهد: ج١ ص٨٤، البحر الرائق: ج١ ص٢٢٤، المحلى: ج١ ص١٢٦.

(٤) التفريع: ج١/١٩٨، المنتقى: ج١/٤١، وحكي عنه انه يوجب الغسل فيما نجاسته متيقنة والنضح فيما نجاسته مشكوكة، راجع الهداية: ج٢ ص٢١٦ وبداية المجتهد: ج١/٨٧ وحكي عنه وجوب الغسل مطلقاً كما في الكافي: ١٨، والمنتقى: ج١/٤١.

(٥) الانفال: الآية١١.

(٦) احكام القرآن (للجصاص): ج٣/٤٦.

«والرجز فاهجر»[١]، وأراد عبادة الأوثان، وفي موضع آخر: «فاجتنبوا الرجس من الأوثان»[٢].

والوجه الثاني: أنّه تعالى أطلق عليه اسم التطهير، والتطهير لايطلق في الشرع إلاّ لإزالة النجاسة أو غسل الأعضاء الأربعة.

واحتججنا عليهم أيضاً بما يروونه عن عمّار بن ياسر (رضي الله عنه) أن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) قال: إنّما يغسل الثوب من الدم والبول والمني[٣]، وهذا يقتضي وجوب غسله، وما يجب غسله لايكون إلاّ نجساً.

والحجّة الكبرى في نجاسته ووجوب غسله إجماع الاماميّة على ذلك.

مسألة

[٧]

[الاستنجاء من البول]

وممّا انفردت به الاماميّة: أنّ البول خاصّة لايجزئ فيه الاستجمار بالحجر، ولابدّ من غسله بالماء مع وجوده، ولايجري عندهم مجرى الغائط في جواز الاقتصار على الحجر.

وليس هذا بمذهب لأحد من الفقهاء؛ لأنّ من يوجب الاستنجاء منهم[٤] لايفرّق بين البول والغائط في جواز الاقتصار فيه على الحجر، ومن يسقط

---

(١) المدثر: ٥.

(٢) الحج: ٣٠.

(٣) سنن الدارقطني: ج١/١٢٧ ح١، سنن البيهقي: ج١/١٤.

(٤) بدائع الصنائع: ج١/١٨، البحر الزخار: ج٢/٤٨، الام: ج١/٢٢، شرح فتح القدير: ج١/١٨٧، مجمع الانهر: ج١/٦٥، البحر الرائق: ج١/٢٤١.

وجوب الاستنجاء كأبي حنيفة[١] يسقطه من الأمرين.

وينبغي أن تكون الامامية بهذا التفرّد إلى جانب المدح أقرب منها الى جانب العيب؛ لأنّ قولها الذي انفردت به أشبه بالتنزّه عن النجاسة وأولى في إزالتها، والعيب إلى من لم يوجب الاستنجاء جملةً وجوّز أن يصلّي المصلّي وعين النجاسة على بدنه متوجّه أقرب.

وحجّة الشيعة على مذهبها هذا: هي ما تقدّم ذكره من إجماعها عليه، وتظاهر الآثار في رواياتهم[٢] به.

ويمكن أن يكون الوجه في الفرق بين نجاسة البول ونجاسة الغائط، أنّ الغائط قد لايتعدى المخرج إذا كان يابساً، ويتعدّاه إذا كان بخلاف هذه الصفة، ولا خلاف في أنّ الغائط متى تعدّى المخرج فلابدّ من غسله بالماء، والبول لأنّه مائع جار لابدّ من تعدّيه المخرج، وهو في وجوب تعدّيه له أبلغ من رقيق الغائط، فوجب فيه ماوجب فيما يتعدّى المخرج من مائع الغائط، ولاخلاف في وجوب غسل ذلك.

* * *

(١) المغني (لابن قدامة): ج١/١٤١، بدائع الصنائع: ج١/١٨، البحر الزخار: ج٢/٤٨، البحر الرائق: ج١/٢٤٠، مجمع الانهر: ج١/٦٤ـ٦٥، النتف في الفتاوى: ج١/٢٥، كنز الدقائق: ١٦، اللباب: ج١/٥٤، الهداية ج١/٣٧، الفتاوى الهندية: ج١/٥٠.

(٢) الكافي: ج٣/١٧ ح٨، التهذيب: ج١/٣٥٥ و٣٥٦، ح٢٥، ٢٧ و٢٨، الوسائل: انظر باب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة ج١/٢٤٧.

مسألة

[٩]

[كيفية غسل اليدين]

وممّا انفردت به الامامية الابتداء في غسل اليدين للوضوء من المرافق والانتهاء إلى أطراف الأصابع. وفي أصحابنا[١] من يظنّ وجوب ذلك حتّى أنّه لايجزئ خلافه، وقد ذكرت في كتاب مسائل الخلاف، وفي جواب مسائل أهل الموصل الفقهية[٢] أنّ الأولى أن يكون ذلك مسنوناً ومندوباً إليه وليس بفرض حتم، فقد انفردت الشيعة على كلّ حال بأنّه مسنون على هذه الكيفيّة.

وباقي الفقهاء يقولون: هو مخيّر بين الابتداء بالأصابع وبين الابتداء بالمرافق[٣].

والحجّة على صحّة ماذهبنا إليه: مضافاً إلى الإجماع الذي ذكرناه، أنّ الحدث إذا تيقّن فلا يزول إلّا بأمر متيقّن، وما هو مزيل له بيقين أولى وأحوط ممّا ليس هذه صفته، وقد علمنا أنّه إذا غسل من المرافق إلى الأصابع كان مزيلاً للحدث عن اليدين بالإجماع واليقين، وليس كذلك إذا غسل من الأصابع، فالذي قلناه أحوط.

وممّا يجوز أن يحتجّ به على المخالف مارووه كلّهم عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنّه توضّأ مرّة مرّة، ثمّ قال: هذا وضوء لايقبل الله الصلاة إلّا به[٤] فلا يخلو من أن يكون ابتدأ من المرافق أو انتهى إليها، فإن كان مبتدئاً بالمرافق فيجب

---

(١) كالمفيد في المقنعة ص٤٣-٤٤.

(٢) رسائل المرتضى: ج١ ص٢١٣.

(٣) بدائع الصنائع: ج١/٢٢، المجموع: ج١/٣٩٤، المحلى: ج٢/٤٩، تحفة الفقهاء: ج١/١٣.

(٤) سنن ابن ماجة: ج١/١٤٥ ح٤١٩، سنن الدارقطني: ج١/٨٠ و٨١ ح٤و٦، سنن البيهقي: ج١/٨٠، معرفة السنن (للبيهقي): ج١/٢٣١.

أن يكون خلاف مافعله غير مقبول.

ولفظة «مقبول» يستفاد بها[١] في عرف الشرع أمران: أحدهما: الإجزاء، كقولنا: لا تقبل[٢] صلاة بغير طهارة. والأمر الآخر: الثواب عليها، كقولنا: إنّ الصلاة المقصود بها الرياء غير مقبولة، بمعنى سقوط الثواب وإن لم يجب إعادتها. وقول المعتزلة: إنّ صلاة صاحب الكبيرة غير مقبولة؛ لأنّه لا ثواب عندهم عليها، وإن كانت مجزية لايجب إعادتها.

ويجب حمل لفظة نفي القبول على الأمرين، غير أنّه إذا قام الدليل على أنّ من غسل يديه وابتدأ بأصابعه وانتهى إلى المرافق يجزئ وضوؤه، بقي المعنى الآخر وهو نفي الثواب والفضل، وهو مرادنا.

وقد بيّنا في مسائل الخلاف وفي جواب أهل الموصل[٣] إبطال استدلالهم بقوله تعالى: «إلى المرافق»[٤]، وأنّه جلّ ثناؤه جعلها غاية لا ابتداء، وقلنا: إنّ لفظة «إلى» قد تكون بمعنى الغاية وقد تكون بمعنى «مع»، وهي في الأمرين[٥] حقيقة، واستشهدنا بقوله تعالى: «ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم»[٦]، وقوله جلّ وعزّ: «من أنصاري إلى الله»[٧]، وبقول أهل اللسان العربي: ولي فلان الكوفة إلى البصرة، والمراد بلفظة «إلى» في هذا كلّه معنى «مع»، واستشهدنا على ذلك بكثير من أشعار العرب.

---

(١) في «الف» و«ب»: منها.

(٢) في «الف» و«ب»: لايقبل الله.

(٣) رسائل المرتضى: ج١ ص٢١٣-٢١٤.

(٤) المائدة: ٦.

(٥) في «الف» و«ب»: الامرين معا.

(٦) النساء: ٢.

(٧) آل عمران: ٥٢.

وأجبنا عن سؤال من يسأل فيقول: إذا احتملت لفظة «إلى» المعنيين معاً فمن أين لكم أنّها في الآية بمعنى «مع» دون ماذكرناه من الغاية؟ بأن قلنا: الآية استدلال المخالف علينا لادليلنا عليه، ويكفي في كسره أن نبيّن احتمال اللفظة للأمرين، وأنّها ليست بخالصة لأحدهما.

وقلنا أيضاً: لو كانت لفظة «إلى» في الآية تفيد الغاية لوجب الابتداء من الأصابع والانتهاء إلى المرافق ولم يجز خلافه؛ لأنّ أمره على الوجوب، وقد أجمعوا على أنّ ذلك ليس بواجب، فثبت أنّ المراد باللفظة في الآية معنى «مع».

مسألة

[١٠]

[الترتيب بين اليدين]

وممّا انفردت به الامامية الآن وقد كان قولاً للشافعي[١] قديماً: القول بوجوب ترتيب اليد اليمنى في الطهارة على اليسرى؛ لأنّ جميع الفقهاء في وقتنا هذا والشافعي في قوله الجديد لايوجبون ذلك[٢].

والحجّة على صحّة هذا المذهب: مضافاً إلى الإجماع المتردّد، أنّا قد دللنا على أنّ الابتداء في غسل اليدين بالمرافق هو الواجب، أو المسنون الذي خلافه مكروه وكل من قال من الأُمّة إنّ الابتداء بالأصابع والانتهاء إلى المرافق مكروه أو هو خلاف الواجب ذهب إلى وجوب ترتيب اليمنى على اليسرى في الطهارة، والفرق بين المسألتين خروج عن الإجماع.

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج١/١٢٥، الشرح الكبير: ج١/١١٩، الهداية: ج١/١٣.

(٢) حلية العلماء: ج١/١٢٧ مختصر المزني: ٣، شرح الازهار: ج١/٩٠، بدائع الصنائع: ج١/٢٢، البحر الزخار: ج٢/٥٩، البحر الرائق: ج١/٢٨، المجموع: ج١/٣٨٢، الام: ج١/٣٠، شرح فتح القدير: ج١/٣١، الفتاوى الهندية: ج١/٨، تفسير الفخر الرازي: ج١١/١٥٩.

ويمكن أيضاً أن يحتجّ في ذلك عليهم بما يروونه من قوله (عليه السلام) وقد توضأ مرّة مرّة: هذا وضوء لايقبل الله الصلاة إلّا به.

فلا يخلو أن يكون قدّم اليمنى أو أخّرها، فإن كان قدّمها وجب نفي إجزاء تأخيرها، وإن كان أخّرها وجب نفي إجزاء تقديمها، وليس هذا بقول لأحد من الأُمّة.

وليس لهم أن يقولوا: الإشارة في قوله (صلّى الله عليه وآله) وقد توضأ مرّة مرّة:هذا وضوء لايقبل الله الصلاة إلّا به، إلى أفعال الوضوء دون صفاته وكيفيّاته، وذلك أنّ الإشارة إذا أُطلقت دخل تحتها الأفعال وكيفيّاتها؛ لأنّ كيفيّاتها وصفاتها كالجزء منها؛ لأنّه (عليه السلام) لوغسل وجهه على ضرب من التحديد ثمّ قال: لايقبل الله الصلاة إلّابه، لدلّ ذلك على وجوب الفعل وصفته.

ولولا أنّ الأمر على ماقلناه لم يفرّق النبيّ (صلّى الله عليه وآله) بين وضوئه الأوّل والثاني والثالث، وقال في الثالث الذي اقتصر فيه على مرّة واحدة: لايقبل الله الصلاة إلّابه، فلولا أنّ الإشارة إلى الصفات والكيفيّات لكان الكلّ واحداً في أنّ الصلاة لا تقبل إلاّ به، إن كانت الإشارة إلى الأفعال دون الكيفيّات.

على أنّ الشافعي[1] لايتمكّن من الطعن بذلك؛ لأنّه يستدلّ بهذا الخبر على وجوب ترتيب الطهارة في الأعضاء الأربعة ويراعي الكيفيّات؛ لأنّ الترتيب كيفيّة وصفة، فإن طعن علينا بهذا فهو طاعن على نفسه.

---

(١) بداية المجتهد: ج١/١٧، الام: ج١/٣٠، مغني المحتاج: ج١/٥٤، المبسوط (للسرخسي): ج١/٥٥، المجموع: ج١/٤٤١، احكام القرآن (للجصاص): ج٢/٣٦٠، المحلى: ج٢/٦٦، تفسير الفخر الرازي: ج١١/١٥٣، البحر الزخار: ج٢/٥٨، بدائع الصنائع: ج١/٢٢، مختصر المزني: ٣.

مسألة

[١١]

[حد مسح الرأس]

ومما انفردت به الامامية: القول بأنّ الفرض مسح مقدّم الرأس دون سائر أبعاضه من غير استقبال للشعر، والفقهاء كلّهم يخالفون في هذه الكيفيّة ولايوجبونها(١).

ولاشبهة في أنّ الفرض عند الامامية متعلّق بمقدّم الرأس(٢)، ولايجزئ مع صحّة هذا العضو سواه، فأمّا ترك استقبال الشعر فهو عند أكثرهم أيضاً واجب لايجزئ سواه، وفيهم من يرى أنّه مسنون مرغّب فيه، وعلى كلّ حال فالانفراد من الامامية ثابت.

والذي يدلّ على صحّة مذهبهم في هذه المسألة: مضافاً إلى طريقة الإجماع، أنّه لاخلاف في أنّ من مسح مقدّم رأسه من غير استقبال للشعر مزيل للحدث مطهّر للعضو، وفي العدول عن ذلك خلاف، فالواجب فعل مايتيقّن به زوال الحدث و براءة الذمّة فهو الأحوط.

مسألة

[١٢]

[استئناف ماء جديد لمسح الرأس]

ومما انفردت به الامامية: القول بأنّ مسح الرأس إنّما يجب ببلّة اليد، فإن

---

(١) بدائع الصنائع: ج١/٤، البحر الزخار: ج٢/٦٣-٦٤، البحر الرائق: ج١/١٤، مجمع الانهر: ج١/١١، تحفة الفقهاء: ج١/٩-١٠، الانصاف: ج١/١٦١، كشاف القناع: ج١/٩٨، المحرر: ج١/١٢، شرح فتح القدير: ج١/١٥-١٦، الفتاوى الهندية: ج١/٥، حلية العلماء: ج١/١٢٢-١٢٣، الهداية: ج١/١٢، الكافي: ٢٢.

(٢) في «الف» و«ب»: بمقدّم الرأس دون سائر أبعاضه.

استأنف ماءً جديداً لم يجزئه، وحتّى أنّهم يقولون: إذا لم يبق في يده بلّة أعاد الوضوء. ولايجب أن يقدّر أنّ من وافق الشيعة في جواز التوضّؤ بالماء المستعمل كمالك وأهل الظاهر[1] موافق لهم في هذه المسألة؛ لأنّ من ذهب الى أنّ الماء المستعمل مطهّر يزول الحدث به إنّما يجيز مسح الرأس ببلّة اليد ولا يوجبه، وهو مخيّر للمتوضّئ بين أن يفعل ذلك وبين تجديد الماء، والشيعة توجبه ولا تخيّر فيه، فالانفراد حاصل.

والذي يدلّ على صحة هذا المذهب: مضافاً إلى طريقة الإجماع، أنّ ظاهر الأمر بحكم عرف الشرع يقتضي الوجوب والفور إلّا أن يقوم دليل[2] ومن طهّر يديه هو مأمور على الفور بتطهير رأسه، فإذا جدّد تناول الماء فقد ترك زماناً كان يمكن أن يطهر العضو فيه، والفور يوجب عليه خلاف ذلك، فبظاهر الآية[3] على ماترى يجب أن يمسح ببلّة يده رأسه.

ولايلزم ذلك في اليدين مع الوجه؛ لأنّ المفروض في اليدين الغسل ولايمكن ذلك ببلّة اليد من تطهير الوجه، والفرض في الرأس هو المسح وذلك يتأتّى ببلّة تطهير اليدين، ولو لم يكن هذا الفرق ثابتاً جاز أن نخرج اليدين بدليل ليس بثابت في الرأس.

* * *

---

(١) الميزان (للشعراني): ج١/١٠٠، حلية العلماء: ج١/٨٢، بدائع الصنائع: ج١/٦٦ـ٦٧، البحر الرائق: ج١/٩٦ـ٩٧، احكام القرآن (للجصاص): ج٣/٣٤٥، احكام القرآن (للقرطبي): ج١٣/٤٨، المغني (لابن قدامة): ج١/١٨، الشرح الكبير: ج١/١٤، بداية المجتهد: ج١/٢٨.

(٢) في «الف» و«ب»: دليل شرعي.

(٣) المائدة: ٦.

مسألة

[١٣]

[مسح الأُذنين في الوضوء]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ مسح الأُذنين أو غسلهما غير واجب ولامسنون وأنّه بدعة. وباقي الفقهاء على خلاف ذلك[١]، وهذه المسألة أيضاً ممّا تكلّمنا عليه في مسائل الخلاف واستوفيناه.

وحجّتنا فيها: هي الإجماع الذي تقدّم، ويمكن أن يقال: من المعلوم أنّه إذا ترك مسح أُذنيه فليس بعاصٍ ولامبدع عند أحد من الأُمّة، ومتى مسحهما كان عند الشيعة مبدعاً عاصياً، فالأحوط هجر مايخاف المعصية في فعله ولايخاف التبعة في تركه.

مسألة

[١٤]

[تعيّن مسح الرجلين في الوضوء]

وممّا انفردت به الامامية: القول بوجوب مسح الرجلين على طريق التضييق ومن غير تخيير بين الغسل والمسح، على ماذهب إليه الحسن البصري ومحمّد بن جرير الطبري وأبو علي الجبائي[٢]، وكأنّ إيجاب المسح تضييقاً من غير بدل يقوم

---

(١) بدائع الصنائع: ج١/٢٣، البحر الزخار: ج٢/٦٥، البحر الرائق: ج١/٢٦، مجمع الانهر: ج١/١٦، الانصاف: ج١/١٦٢، المحرر: ج١/١٢، شرح فتح القدير: ج١/٢٤، الفتاوى الهندية: ج١/٧، حلية العلماء: ج١/١٢٥، الهداية: ج١/١٣، الكافي: ٢٣، بداية المجتهد ج١/١٤.

(٢) البحر الزخار: ج٢/٦٧، تحفة الفقهاء: ج١/١١، شرح الازهار: ج١/٨٩، المغني (لابن قدامة): ج١/١٢١، الشرح الكبير: ج١/١١٧، بداية المجتهد: ج١/١٥، بدائع الصنائع: ج١/٥، تفسير الفخر الرازي: ج١١/١٦١، احكام القرآن (لابن العربي): ج٢/٥٧٧، المجموع: ج١/٤١٧.

مقامه هو الذي انفردت به في هذه الأزمنة؛ لأنّه قد روي القول بالمسح عن جماعة من الصحابة والتابعين، كابن عبّاس (رضي الله عنه) وعكرمة وأنس وأبي العالية والشعبي وغيرهم[١].

وهذه المسألة ممّا استقصينا الكلام عليها في مسائل الخلاف وبلغنا فيها أقصى الغايات، وانتهينا في تفريع الكلام وتشعيبه إلى مالايوجد في شيْ من الكتب، غير أنّا لانخلي هذا الموضع من جملة كافية.

والذي يدلّ على صحّة مذهبنا في إيجاب المسح دون غيره: مضافاً إلى الإجماع الذي عوّلنا في كلّ المسائل عليه، قوله جلّ، وعزّ: «ياأيُّها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين»[٢]، فأمر بغسل الوجوه، وجعل للأيدي حكمها في الغسل بواو العطف، ثمّ ابتدأ جملة أُخرى فقال: «وامسحوا برؤوسكم» فأوجب بالتصريح للرؤوس المسح، وجعل للأرجل مثل حكمها بالعطف، فلو جاز أن يخالف بين حكم الأرجل والرؤوس في المسح جاز أن يخالف بين حكم الوجوه والأيدي في الغسل؛ لأنّ الحال واحدة.

وقد أجبنا عن سؤال من يسألنا فيقول: ماأنكرتم أنّ الأرجل إنّما انجرّت بالمجاورة لالعطفها في الحكم على الرؤوس، بأجوبة:

منها: أنّ الإعراب بالمجاورة شاذّ نادر، ورد في مواضع لايلحق بها غيرها، ولايقاس عليها سواها بغير خلاف بن أهل اللغة، ولايجوز حمل كتاب الله تعالى

---

(١) البحر الزخار: ج٢/٦٩ و٩٧، المغني (لابن قدامة): ج١/١٢٠، الشرح الكبير: ج١/١١٦ و١١٧، المحلى: ج٢/٥٦، تفسير الفخر الرازي: ج١١/١٦١ احكام القرآن (لابن العربي): ج٢ ص٥٧٧، المبسوط: ج١/٨.

(٢) المائدة: ٦.

على الشذوذ الذي ليس بمعهود ولامألوف.

ومنها: أنّ الإعراب بالمجاورة عند من أجازه إنّما يكون مع فقد حرف العطف، وأيّ مجاورة تكون مع وجود الحائل[1]؟ ولو كان مابينه وبين غيره حائل مجاوراً لكانت المفارقة مفقودة، وكلّ موضع استشهد به على الإعراب بالمجاورة مثل قولهم: جحر ضبّ خرب، وكبير اناس في بجاد مزمّل، لاحرف[2] فيه حائل بين ماتعدّى إليه إعراب من غيره للمجاورة.

ومنها: أنّ الإعراب بالمجاورة إنّما استعمل في الموضع الذي ترتفع فيه الشبهة ويزول اللبس في الأحكام، ألّا ترى أنّ أحداً لايشتبه عليه أنّ لفظة «خرب» من صفات الجحر لاالضبّ، وأنّ إلحاقها في الإعراب بها لايوهم خلاف المقصود، وكذلك لفظة «مزمّل» لاشبهة في أنها صفة الكبير لاصفة البجاد، وليس كذلك الأرجل؛ لأنّه من الجائز أن تكون ممسوحة كالرؤوس، فإذا أُعربت بإعرابها للمجاورة ولها حكم الأيدي في الغسل كان غاية اللبس والاشتباه، ولم تجر بذلك عادة القوم.

ومنها ـ ولم نذكر هذا الوجه في مسائل الخلاف ـ: أنّ محصّلي أهل النحو ومحقّقيهم[3] نفوا أن يكونوا أعربوا بالمجاورة في موضع من المواضع، وتأوّلوا الجرّ في جحر ضبّ خرب على أنّهم أرادوا خرب جحره، وكبير اناس في بجاد مزمّل كبيره، ويجري ذلك مجرى مررت برجل حسن وجهه.

وقد بيّنا أيضاً في مسائل الخلاف بطلان قول من ادّعى أنّ الغسل الخفيف يسمّى مسحاً ـ وحكي ذلك عن أبي زيد الأنصاري ـ[4] من وجوه كثيرة،

---

(١) في «الف»: الفاصل.

(٢) في «الف» و«ب»: لاحرف عطف.

(٣) تفسير الرازي: ج١١/١٦١.

(٤) المجموع: ج١/٤٢٠.

أقواها أنّ فائدة اللفظتين في الشريعة مختلفة وفي اللغة أيضاً، وقد فرّق الله تعالى في آية الطهارة[1] بين الأعضاء المغسولة والممسوحة، وفصّل أهل الشرع بين الأمرين، فلو كانتا متداخلتين لما كان كذلك، وحقيقة الغسل توجب جريان الماء على العضو، وحقيقة المسح تقتضي إمرار الماء من غير جريان، فالتنافي بين الحقيقتين ظاهر؛ لأنّه من المحال أن يكون الماء جارياً سائلاً وغير سائل ولاجار في حال واحدة، وقد بيّنا في مواضع كثيرة من كلامنا أنّ المسح يقتضي إمرار قدر من الماء بغير زيادة عليه، فلا يدخل أبداً في الغسل.

ومن قوي ماأبطل هذه الشبهة أنّ الأرجل إذا كانت معطوفة على الرؤوس، وكانت الرؤوس بلا خلاف فرضها المسح الذي ليس بغسل على وجه من الوجوه، فيجب أن يكون حكم الأرجل كذلك؛ لأنّ العطف مقتضٍ للمسح وكيفيّته.

وقد بيّنا أيضاً في مسائل الخلاف أنّ القراءة في الأرجل بالنصب[2] لا تقدح في مذهبنا، فإنّها توجب بظاهرها المسح في الرجلين كإيجاب القراءة بالجرّ؛ لأنّ موضع «برؤوسكم» موضع نصب بإيقاع الفعل، وهو قوله جلّ ثناؤه: «وامسحوا برؤوسكم»، وإنّما جرّت الرؤوس بالباء الزائدة، فإذا نصبنا الأرجل فعلى الموضع لاعلى اللفظ.

وأمثلة ذلك في الكلام العربي أكثر من أن تحصى، يقولون: لست بقائم ولاقاعداً، وأنشدوا:

---

(١) المائدة: الآية ٦

(٢) ممّن قرأ بالنصب: علي وعبدالله بن مسعود وابن عباس في رواية ونافع وابن عامر وعاصم في رواية حفص، وممن قرأ بالخفض عكرمة والحسن وحمزة وابن كثير وابو عمرو وعاصم في رواية أبي بكر، راجع أحكام القرآن (للجصاص): ج٢/٢٤٥، وتفسير الفخر الرازي: ج١١/١٦١، واحكام القرآن (لابن العربي): ج٢/٥٧٧.

معاوي إنّنا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولاالحديدا[١]

فنصب على الموضع، ونظيره إنّ زيداً في الدار وعمرو، فيُرفع عمرو على موضع «انّ» وماعملت فيه؛ لأن ذلك موضع رفع، ومثله مررت بزيدٍ وعمراً، وذهبت إلى خالد وبكراً.

وقال الشاعر:

جئني بمثل بني بدر لقومهم أو مثل اخوة منظور بن سيار[٢]

ولمّا كان معنى جئني هات واعطني واحضرني مثلهم جاز العطف بالنصب على المعنى، وهذا أبعد ممّا قلناه في الآية.

وبيّنا أنّ نصب الأرجل عطفاً على الموضع أولى من أن نعطفها على الأيدي والوجوه؛ لأنّ جعل التأثير في الكلام القريب أولى من جعله للبعيد، ولأنّ الجملة الأُولى المأمور فيها بالغسل قد نقضت وبطل حكمها باستئناف الجملة الثانية، ولايجوز بعد انقطاع حكم الجملة الأُولى أن يعطف عليها، ويجري ذلك مجرى قولهم: ضربت زيداً وعمراً وأكرمت خالداً وبشراً، أنّ ردّ بشرٍ في الإكرام إلى خالد هو وجه الكلام الذي لايجوز غيره، ولايسوغ ردّه إلى الضرب الذي قد انقطع حكمه. على أنّ ذلك لو جاز لترجّح ماذكرناه؛ ليتطابق معنى القراءتين ولايتنافيان.

وتحديد طهارة الرجلين لايدلّ على الغسل كما ظنّه بعضهم[٣]؛ وذلك أنّ المسح فعل قد أوجبته الشريعة كالغسل، فلا ينكر تحديده كتحديد الغسل، ولو صرّح تعالى فقال: وامسحوا أرجلكم وانتهوا بالمسح إلى الكعبين لم يك منكراً.

---

(١) لعقبة بن حارث الاسدي، راجع لسان العرب: ج١٠/١٢٠، والجامع للشواهد: ج٣/٣٣.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) احكام القرآن (للجصاص): ج٢/٣٤٦.

فإن قالوا: تحديد اليدين لمّا اقتضى الغسل، فكذلك تحديد طهارة الرجلين يقتضي ذلك.

قلنا: لم نوجب في اليدين الغسل للتحديد، بل للتصريح بغسلهما، وليس ذلك في الرجلين، وقولهم: عطف المحدود على المحدود أولى وأشبه بترتيب الكلام، ليس بمعتمد؛ لأنّ الأيدي معطوفة وهي محدودة على الوجوه وليست في الآية محدودة، فألا جاز عطف الأرجل وهي محدودة علىٰ الرؤوس التي ليست بمحدودة.

وهذا الذي ذهبنا إليه أشبه بالترتيب في الكلام؛ لأنّ الآية تضمّنت ذكر عضو مغسول غير محدود وهو الوجه، وعطف عليه مغسولاً محدوداً وهما اليدان، ثمّ استأنف ذكر عضو ممسوح غير محدود وهو الرأس، فيجب أن تكون الأرجل ممسوحة وهي محدودة معطوفة عليه دون غيره؛ ليتقابل الجملتان في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود، وفي عطف ممسوح محدود على ممسوح غير محدود.

فإن عارضوا بما يروونه عن النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) من الأخبار التي يقتضي ظاهرها غسل الرجلين، كروايتهم عنه (صلّىٰ الله عليه وآله) أنّه توضّأ مرّة مرّة وغسل رجليه وقال: هذا وضوء لايقبل الله الصلاة إلّا به[١].

وفي خبر آخر: أحسنوا الوضوء وأسبغوا الوضوء[٢].

وفي خبر آخر ويل للأعقاب من النار[٣].

---

(١) تقدم في ص٩٩.

(٢) سنن ابي داود: ج١/٢٤ ح٩٧، صحيح مسلم: ج١/٢١٤ ح٢٦، كنز العمال: ج٩/٣٠٦ و٣٠٨ ح٢٦١٣٢ و٢٦١٤٨.

(٣) سنن الترمذي: ج١/٥٨ ح٤١، سنن الدارقطني: ج١/٩٥ ح١ و٢، سنن أبي داود: ج١/٢٤ ح٩٧، صحيح مسلم ج١/٢١٤ و٢١٥ ح٢٦-٢٨ و٣٠.

وفي خبر آخر: أنّه أمر بالتخليل بين الأصابع[١].

فالكلام على ذلك أنّ جميع ماروَوه أخبار آحاد لا توجب علماً، وأحسن أحوالها أن توجب الظنّ، ولايجوز أن يرجع عن ظواهر الكتاب المعلومة[٢] بما يقتضي الظنّ.

وبعدُ فهذه الأخبار معارضة بأخبار مثلها تجري مجراها في ورودها من طرق المخالفين لنا، وتوجد في كتبهم وفيما ينقلونه عن شيوخهم، ونترك ذكر ما ترويه الشيعة[٣] وتنفرد به في هذا الباب، فإنّه أكثر عدداً من الرمل والحصى.

ومتى عارضناهم بأخبارنا قالوا: مانعرفها ولارواها شيوخنا ولاوجدت في كتبنا، فليت شعري كيف يلزموننا أن نترك بأخبارهم ظواهر القرآن ونحن لانعرفها ولارواها شيوخنا ولاوجدت في كتبنا، ولايجيزون لنا أن نعارض أخبارهم التي لا نعرفها بأخبارنا التي لايعرفونها، فهل هذا إلّا محض التحكّم؟

فمن أخبارهم مايروونه عن النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) أنّه بال على سباطة[٤] قوم [قائماً][٥] ومسح على قدميه ونعليه[٦].

وروي عن ابن عبّاس أنّه وصف وضوء رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله) فمسح على رجليه[٧].

---

(١) سنن ابن ماجة: ج١/١٥٣ح٤٤٧و٤٤٨، سنن الدارقطني: ج١/٩٥ ح٢ و٣، سنن الترمذي: ج١/٥٦ و٥٧ ح٣٨ و٣٩، كنز العمال: ج٩/٣٠٥ ح٢٦١٢٩.

(٢) في «م»: المعلوم.

(٣) الكافي: ج٣/٢٩ انظر باب مسح الرأس، التهذيب: ج١/٦٣ و٦٤ ح٢١ـ٢٨، الاستبصار: ج١/٦٤ انظر باب وجوب المسح على الرجلين، الوسائل: ج١/٢٩٤ انظر باب ٢٥ من ابواب الوضوء.

(٤) السباطة: الكناسة: المصباح المنير ص٣١٩ مادة (سبط).

(٥) الزيادة من «الف» و«م» والمصدر.

(٦) تفسير التبيان: ج٣/٤٥٢.

(٧) التهذيب: ج١/٦٣ ح٢٢، الوسائل: ج١/٢٩٥ باب ٢٥ من ابواب الوضوء ح٦.

وقد روي عنه أنّه قال: إنّ كتاب الله تعالى أتى بالمسح، ويأبى الناس إلّا الغسل[١].

وروي عنه أيضاً أنّه قال: غسلتان ومسحتان[٢].

وروي عن أميرالمؤمنين (عليه السلام) أنّه قال: مانزل القرآن إلّا بالمسح[٣].

والأخبار الواردة من طرقهم في هذا المعنى كثيرة، وهي معارضة لأخبار الغسل ومسقطة لحكمها، وقد بيّنا في مسائل الخلاف الكلام على هذه الأخبار بياناً شافياً.

وقلنا: إنّ قوله (عليه السلام): ويل للأعقاب من النار، مجمل لايدلّ على وجوب غسل الأعقاب في الطهارة الصغرى دون الكبرى، ويحتمل أنّه وعيد على ترك غسل الأعقاب في الجنابة.

وقد روى قوم أنّ أجلاف الأعراب[٤] كانوا يبولون وهم قيام، فيترشّش البول على أعقابهم وأرجلهم، فلا يغسلونها ويدخلون المسجد للصلاة، فكان ذلك سبباً لهذا الوعيد[٥].

وقلنا أيضاً: إنّ الأمر بإسباغ الوضوء وإحسانه لايدلّ على وجوب غسل ولامسح في الرجلين، وإنّما يدلّ على فعل الواجب من غير تقصير عنه ولاإخلال به، وقد علمنا أنّ هذا القول منه (صلوات الله عليه) غير مقتضٍ وجوب غسل الرأس بدلاً من مسحه، بل يقتضي فعل الواجب من مسحه من غير تقصير،

---

(١) التهذيب: ج١/٦٣ ح٢٣، الوسائل: ج١/٢٩٥ باب ٢٥ من ابواب الوضوء ح٧.

(٢) التهذيب: ج١/٦٣ ح٢٥، الوسائل: ج١/٢٩٥ باب ٢٥ من ابواب الوضوء ح٩.

(٣) التهذيب: ج١/٦٣ ح٢٤، الوسائل: ج١/٢٩٥ باب ٢٥ من أبواب الوضوء ح٨.

(٤) في «الف» و«ب»: العرب.

(٥) لم نعثر عليه.

فكذلك الرجلان.

وقلنا: إنّ الأمر بتخليل الأصابع لابيان فيه على أنّه تخليل لأصابع الرجلين أو اليدين، ونحن نوجب تخليل أصابع اليدين، والقول محتمل لذلك، فلا دلالة فيه على موضع الخلاف.

وممّا لم نذكر هناك أنّه لابدّ لجميع مخالفينا من ترك ظاهر مايروونه من قوله (صلوات الله عليه وآله): هذا وضوء لايقبل الله الصلاة إلّا به؛ لأنّ من أدّاه إجتهاده ممّن يقول بالتخيير بين المسح والغسل ممّن حكينا قوله، لابدّ من أن يكون مقبول الصلاة عندهم إذا أدّاه اجتهاده إلى المسح ومسح، فلابدّ من أن يكون في الخبر شرط وهو الاجتهاد، فكأنّه أراد لايقبل الله الصلاة ممّن أدّاه اجتهاده إلى وجوب الغسل دون غيره إلّا به، وهذا ترك منهم للظاهر.

وكذلك لابدّ من أن يشرطوا إذا وجد الماء وتمكّن من استعماله ولم يخف على نفس ولاعضو؛ لأنّه متى لم يكن كذلك قبل الله جلّ ثناؤه صلاته وإن لم يفعل مثل ذلك الوضوء. وإذا تركوا الظاهر جاز لخصومهم أن يتركوه أيضاً.

على أنّه لافرق بين أن يعذروا من أدّاه اجتهاده إلى المسح على جهة التخيير، من الحسن البصري وابن جرير الطبري والجبائي، ولم ينزّلوهم منزلة من لا تقبل صلاته، وبين أن يعذروا الشيعة في إيجاب المسح دون غيره إذا أدّاهم اجتهادهم إلى ذلك أيضاً، فليس اجتهادهم في هذا الموضع بأضعف من اجتهاد أصحاب التخيير.

فإن قيل: إذا قبلتم الخبر وتأوّلتموه فلابدّ من أن تخرجوا له وجهاً يسلم على أُصولكم التي هي الصحيحة عندكم، وأنتم لا ترون الاجتهاد فتشرطوه في هذا الخبر.

قلنا: إنّما قلنا ذلك دفعاً لكم عن ظاهر الخبر وإخراجه من أن يكون حجّة لكم، ويمكن إذا تبرّعنا بقبوله أن يكون له تأويل صحيح على أُصولنا، وهو أنّ

٢٠

الفائدة في قوله (عليه السلام): لايقبل الله الصلاة إلّا به، وجوب هذا الوضوء، ويجري مجرى قولنا: لايقبل الله صلاة إلّا بطهور، والفائدة إيجاب الطهور، وقد يجب في بعض المواضع الوضوء على هذه الصفة عندنا بحيث يخاف من مسح رجليه على نفسه ولايجد بدّاً من غسلهما للتقيّة، ولافرق بين أن لا يتمكّن من فعل الوضوء على الوجه المفروض، وبين فقد[1] الماء أو الخوف على النفس من استعماله إمّا من عدوّ أو برد شديد، وإذا فرضنا أنّ من هذه حاله يخاف أيضاً من أن يتيمّم كخوفه من مسح قدميه، جازت له الصلاة بغسل رجليه من غير مسح لهما، وجرى مجرى من حبس في موضع لايقدر فيه على ماء يتوضّأ به ولا تراب يتيمّم به.



مسألة

[١٥]

[استئناف ماء جديد للرجلين]

وممّا انفردت به الامامية: وجوب مسح الرجلين ببلّة اليدين من غير استئناف ماء جديد لهما.

وباقي الفقهاء أجمع[2] يخالفون في ذلك[3].

---

(١) في «الف»: تعذر.

(٢) ساقط من «الف» و«م».

(٣) قد سبق ان الفقهاء يوجبون غسل الرجلين في الوضوء ولم يجيزوا المسح، وهذا يستلزم لامحالة استئناف ماء جديد، فيمكن بناء هذه المسألة على تلك، ويمكن ان تبنى هذه المسألة على مسألة طهارة الماء المستعمل ونجاسته، كما فعل الشيخ (رحمه الله) في الخلاف، فانه قال: ان باقي الفقهاء يقولون باستئناف الماء لاجل قولهم بنجاسة الماء المستعمل.

والذي يدلّ على صحّة هذا المذهب مع الإجماع المتقدم المتكرّر، أنّ كلّ من أوجب في تطهير الرجلين المسح دون غيره أوجبه ببلّة اليد، والقول بأنّ المسح واجب وليست البلّة شرطاً قول خارج عن الإجماع.

وأيضاً ماسلكناه في مسح الرأس بالبلّة، من أنّ المتوضّئ مأمور إذا مسح رأسه بتطهير رجليه على الفور، فإذا تشاغل بأخذ ماء جديد فقد عدل عن الفور وأخّر امتثال الأمر.

مسألة
[١٦]
[حد مسح الرجلين]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ مسح الرجل[1] هو من أطراف الأصابع إلى الكعبين، والكُعبان هما العظمان الناتئان في ظهر القدم عند معقد الشراك. ووافقهم محمّد بن الحسن[2] صاحب أبي حنيفة في أنّ الكعب ماذكرناه، وإن كان يوجب غسل الرجلين إلى هذا الموضع.

والدليل على صحّة هذا المذهب: مضافاً إلى الإجماع الذي تقدّم ذكره، أنّ كلّ من أوجب من الأُمّة في الرجلين المسح دون غيره يوجب المسح على الصفة التي ذكرناها، وأن الكعب هو الذي في ظهر القدم، فالقول بخلاف ذلك خارج عن الإجماع.

وأيضاً فإنّ دخول الباء في الرؤوس يقتضي التبعيض؛ لأنّ هذه الباء إذا

---

(١) في «الف» و«م»: الرجلين.

(٢) البحر الزخار: ج٢/٦٧، شرح الازهار: ج١/٢٩، المغني (لابن قدامة): ج١/١٢٤، الشرح الكبير: ج١/١٤٢، بدائع الصنائع: ج١/٧، البحر الرائق: ج١/١٣، مجمع الانهر: ج١/١١، شرح فتح القدير: ج١/١٥، احكام القرآن (لابن العربي): ج٢/٥٧٩.

دخلت ولم تكن لتعدية الفعل إلى المفعول فلابدّ لها من فائدة، وإلّا كان إدخالها عبثاً، والفعل متعدّ بنفسه فلا حاجة به إلى حرف متعد، فلابدّ من وجه يخرج إدخالها من العبث، وليس ذلك إلّا إيجاب التبعيض، وإذا وجب تبعيض طهارة الرؤوس فكذلك في الأرجل بحكم العطف، وكلّ من أوجب تبعيض طهارة الرجل[1] ولم يوجب استيفاء جميع العضو ذهب إلى ماذكرناه.

وقد بيّنا في مسائل الخلاف الكلام على هذه المسألة واستوفيناه، وأجبنا من يسأل فيقول: كيف قال: «إلى الكعبين»، وعلى مذهبكم ليس في كلّ رجل إلاّ كعب واحد؟

بأن قلنا: إنّه تعالى أراد رجلي كلّ متطهر،وفي الرجلين كعبان على مذهبنا، ولو بنى الكلام على ظاهره لقال: وأرجلكم إلى الكعاب، والعدول بلفظ «أرجلكم» إلى أنّ المراد بها رجلا كلّ متطهّر أولى من حملها على كلّ رجل. وتكلّمنا على تأويل أخبار[2] تعلّقوا بها في أنّ الكعب هو الذي في جانب القدم بما يستغنى هاهنا عن ذكره.

مسألة

[١٧]

[تكرير الغسل والمسح]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ المسنون في تطهير العضوين المغسولين وهما الوجه واليدان مرّتان، ولا تكرار في الممسوحين الرأس والرجلين.

---

(١) في باقي النسخ الرجلين.

(٢) احكام القرآن (للجصاص): ج٢/٣٤٧.

والفقهاء كلّهم على خلاف ذلك[١]، إلّا أنّ أبا حنيفة[٢] يوافقنا في أنّ مسح الرأس خاصّة مرّة واحدة.

ودليلنا على صحة مذهبنا: بعد الإجماع المتقدّم، أنّا قد دللنا على أنّ فرض الرجلين المسح دون غيره، وكلّ من أوجب مسحهما على هذا الوجه يذهب إلى أنّه لا تكرار فيهما، وكذلك في طهارة الرأس، ويذهب أيضاً إلى أنّ المسنون في العضوين المغسولين المرّتان بلا زيادة، والتفرقة بين هذه المسائل خروج عن الإجماع.

ولك أن تقول: قد ثبت أنّ المرّتين في المغسولين مسنون، والزيادة على ذلك حكم شرعي لابدّ فيه من دليل شرعي، ولادليل فيه؛ فإنّ كلّ شيءٌ يعتمدونه في ذلك المرجعُ فيه إلى أخبار[٣] آحاد لايعمل بها، على مادللنا عليه في مواضع كثيرة.



مسألة
[١٨]
[المباشرة في الوضوء]

وممّا انفردت الامامية به: القول بوجوب تولّي المتطهّر وضوءه بنفسه إذا

---

(١) البحر الزخار: ج٢/٦٤، البحر الرائق: ج١/٢٦، المبسوط (للسرخسي): ج١/٧ حلية العلماء: ج١/١٢٤، بدائع الصنائع: ج١/٢٢، مغني المحتاج: ج١/٥٩، الام: ج١/٢٦، مختصر المزني: ٢، بداية المجتهد: ج١/١٣، المجموع: ج١/٤٣٢، مجمع الانهر: ج١/١٥.

(٢) حلية العلماء: ج١/١٢٤، المغني (لابن قدامة): ج١/١١٤، الشرح الكبير: ج١/١٤٠، بدائع الصنائع: ج١/٤، البحر الزخار: ج٢/٦٥، البحر الرائق: ج١/٢٦، المبسوط (للسرخسي): ج١/٧، مجمع الانهر: ج١/١٠، المجموع: ج١/٤٣٢.

(٣) سنن النسائي: ج١/٦٩، سنن ابن ماجة: ج١/١٤٤، سنن ابي داود: ج١/٢٦.

كان متمكّناً من ذلك ولايجزئه سواه.

والفقهاء كلّهم يخالفون في ذلك[١].

والدليل على صحّة هذا المذهب مضافاً إلى الإجماع، قوله تعالى: «ياأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين»[٢]،فأمرنا بأن نكون غاسلين وماسحين، والظاهر يقتضي تولّي الفعل حتّى يستحقّ التسمية؛ لأنّ من وضّأه غيره لايسمي غاسلاً وماسحاً على الحقيقة.

وأيضاً فإنّ الحدث متيقّن ولايزول إلّا بيقين، وإذا تولّى تطهير أعضائه زال الحدث بيقين، وليس كذلك إذا تولّاه له غيره.

مسألة

[١٩]

[ناقضية النوم للوضوء]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به: القول بأنّ النوم حدث ناقض للطهارة على اختلاف حالات النائم، وليس هذا ممّا انفردت به الامامية؛ لأنّه مذهب المزني[٣]صاحب الشافعي.

---

(١) بدائع الصنائع: ج١/٢٣، البحر الزخار: ج٢/٧٦، الانصاف: ج١/١٦٥، كشاف القناع: ج١/١٠٦، نيل الاوطار: ج١/٢١٩، شرح الازهار: ج١/٩٤، السيل الجرار ج١/٨٨، مغني المحتاج: ج١/٦١.

(٢) المائدة: ٦.

(٣) مختصر المزني: ٣، حلية العلماء: ج١/١٤٥، البحر الزخار ج٢/٨٨، المحلى: ج١/٢٢٣، المجموع: ج٢/١٧، عمدة القاري: ج٣/١٠٩، نيل الاوطار: ج١/٢٣٩، فتح الباري: ج١/٢٥١، معرفة السنن (للبيهقي): ج١/٣٠٥.

وقد استقصينا هذه المسألة في الكلام على مسائل الخلاف، ودللنا على صحتها بقوله جلّ ثناؤه: «يا أيُّها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة» الآية، وقد نقل أهل التفسير[1] وأجمعوا على أنّ المراد إذا قمتم من النوم، وأنّ الآية قد خرجت على سبب يقتضي ماذكرناه، فكأنّه تعالى قال: إذا قمتم إلى الصلاة من النوم، وهذا الظاهر يوجب الوضوء من كلّ نوم، وإجماع الامامية أيضاً حجّة في هذه المسألة.

وقد عارضنا المخالف لنا فيها بما يروونه في كتبهم وأحاديثهم من قوله (صلّى الله عليه وآله): العين وكاء السه[2] فمن نام فليتوضّأ[3]، واستوفينا ذلك بما لاطائل في ذكر جميعه هاهنا.

مسألة

[٢٠]

[عدم ناقضية المذي والوذي للوضوء]

وممّا انفردت الامامية عن القول بأنّ المذي والوذي لاينقضان الوضوء على كلّ حال؛ لأنّ مالكاً وإن ذهب إلى أنّهما لاينقضان الوضوء متى خرجا على وجه يخالف العادة، فإنّه يذهب إلى نقض الطهر بهما إذا كانا معتادين[4]، فالانفراد من الامامية ثابت على كلّ حال.

---

(١) تفسير الطبري: ج٦/٧٢، تفسير العياشي: ج١/٢٩٧، الدر المنثور: ج٢/٢٦٢.

(٢) السه: الاست، الصحاح: ج٦/٢٢٣٣ مادة (سته).

(٣) سنن ابن ماجة: ج١/١٦١ ح٤٧٧، سنن ابي داود: ج١/٥٢ ح٢٠٣، وسنن البيهقي: ج١/١١٨، سنن الدارقطني: ج١/١٦١ ح٥، كنز العمال: ج٩/٣٤٢ ح٢٦٣٤٧.

(٤) المدونة الكبرى: ج١/١٠، القوانين الفقهية: ٣١، المنتقى: ج١/٨٨، المجموع: ج٢/٧، بداية المجتهد: ج١/٣٥، الكافي: ١٠، التفريع: ج١/١٩٦، الهداية: ج١/٣٢١.

ودليلهم على ذلك: بعد إجماعهم عليه، أنّ نقض الطهر حكم شرعي لامحالة لايجوز إثباته إلّا بدليل شرعي، ولادليل على أنّهما ينقضان، والرجوع إلى أخبار الآحاد في ذلك غير مغنٍ، لأنّا قد بيّنا في مواضع أنّ أخبار الآحاد لايعمل عليها في الشريعة.

ويمكن أن يحتجّ على المخالفين بما يروونه عن النبيّ (صلّى الله عليه وعلى آله) في ذلك من قوله لاوضوء إلّا من صوت أو ريح[١].

مسألة

[٢١]

[ترتيب غسل الجنابة]

وممّا انفردت به الامامية: القول بترتيب[٢] غسل الجنابة، وأنّه يجب غسل الرأس ابتداءً ثمّ الميامن ثمّ المياسر، وإنّما كانت بذلك منفردة لأنّ الشافعي وإن وافقها في وجوب ترتيب الطهارة الصغرى، فهولا يوجب الترتيب في الكبرى[٣]، وأبو حنيفة ومن وافقه يسقطون الترتيب في الطهارتين[٤].

دليلنا: مضافاً إلى الإجماع المتردّد، أنّ الجنابة إذا وقعت بيقين لم يزل

---

(١) سنن الترمذي: ج١/١٠٩ ح٧٤، مسند احمد بن حنبل: ج٢/٤٧١، سنن ابن ماجة: ج١/١٧٢ ح٥١٥، سنن البيهقي: ج١/١١٧، كنز العمال: ج٩/٣٣١ ح٢٦٢٨٥، جامع الاصول: ج٧/١٩٤ ح٥٢١٤.

(٢) في «الف»: بوجوب ترتيب.

(٣) حلية العلماء: ج١/١٢٧، مغني المحتاج: ج١/٧٤، المجموع: ج٢/١٨٤، الام: ج١/٤٠، مختصر المزني: ٥، الوجيز: ج١/١٨.

(٤) حلية العلماء: ج١/١٢٧، بدائع الصنائع: ج١/٣٤، البحر الزخار: ج٢/١٠٧، البحر الرائق: ج١/٥٠، اللباب: ج١/١٤-١٥، الهداية: ج١/١٦، الفتاوى الهندية: ج١/١٣-١٤، تحفة الفقهاء: ج١/٢٨-٢٩.

حكمها إلاّ بيقين، وقد علمنا أنّه إذا رتّب الغسل تيقّن زوال حكم الجنابة وليس كذلك إذا لم يرتّب.

وأيضاً فإنّ الصلاة واجبة في ذمّته فلا تسقط إلّا بيقين، ولايقين إلا مع ترتيب الغسل.

وأيضاً فقد ثبت وجوب ترتيب الطهارة الصغرى، ولاأحد أوجب الترتيب فيها على كلّ حال ولم يشرط ذلك بالاجتهاد، وإن شئت أن تقول: ولاأحد لم يعذر تارك الترتيب فيها، إلّا وهو موجب لترتيب غسل الجنابة، فالقول بخلافه خروج عن الإجماع.

مسألة

[٢٢]

[قراءة القرآن للجنب والحائض]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الجنب والحائض يجوز أن يقرأ من القرآن ماشاءا إلّا عزائم السجود، وهي سجدة لقمان وسجدة الحواميم[١] وسورة النجم واقرأ باسم ربّك الذي خلق.

وإنّما كانت منفردة بذلك لأنّ داود يبيحها قراءة قليل القرآن وكثيره من غير استثناء[٢].

ومالك يجوّز للجنب أن يقرأ من القرآن الآية والآيتين، ويجيز للحائض والنفساء أن تقرأ من القرآن ماشاءتا[٣].

---

(١) في «الف» و«م»: حم.

(٢) المحلى: ج١/٨٠، المجموع: ج٢/١٥٨، البحر الزخار: ج٢/١٠٣، الميزان: ج١/١٢١.

(٣) المبسوط (للسرخسي): ج٣/١٥٢، شرح فتح القدير: ج١/١٤٨، بداية المجتهد: ج١/٥٠، المغني (لابن قدامة): ج١/١٣٤، المحلى: ج١/٧٨، البحر الزخار: ج٢/١٠٣، الميزان: ج١/١٢١.

وأبو حنيفة وأصحابه يحظرون على الجنب والحائض قراءة القرآن إلّا أن يكون دون آية[١].

فأمّا الشافعي فيمنعهما من قراءة القليل والكثير[٢].

دليلنا على صحّة ماذكرنا: الإجماع الذي تكرّر، وقوله تعالى: «فاقرؤوا ماتيسر من القرآن»[٣]، وقوله تعالى: «إقرأ باسم ربّك الذي خلق»[٤]، وظاهر عموم ذلك يقتضي حال الجنابة وغيرها.

فإن أُلزمنا قراءة السجدات، قلنا: أخرجناها بدليل.

ويمكن أن يكون الفرق بين عزائم السجود وغيرها أنّ فيها سجوداً واجباً، والسجود لايكون إلّا على طهر.

مسألة

[٢٣]

[وقت التيمّم]

وممّا انفردت به الإماميّة: القول بأنّ التيمّم إنّما يجب في آخر وقت الصلاة وعند تضيّقه والخوف من فوت الصلاة متى لم يتيمّم، وإن قدّمه على هذا الوقت لم يجزئه.

---

(١) الفتاوى الهندية: ج١/٣٨، شرح معاني الآثار: ج١/٩٠، المبسوط (للسرخسي): ج٣/١٥٢، المجموع: ج٢/١٥٨، المغني (لابن قدامة): ج١/١٣٥، المحلى: ج١/٧٨، بدائع الصنائع: ج١/٣٧-٣٨، البحر الزخار: ج٢/١٠٣، البحر الرائق: ج١/١٩٩، الميزان: ج١/١٢١.

(٢) سنن الترمذي: ج١/٢٣٦، المجموع: ج٢/١٥٨، الفتح الرباني: ج٢/١٢٢، المغني (لابن قدامة): ج١/١٣٥، البحر الزخار: ج٢/١٠٣، الميزان: ج١/١٢١، الوجيز: ج١/١٨، مغني المحتاج: ج١/٧٢، نيل الاوطار: ج١/٢٨٣-٢٨٤.

(٣) المزمل: ٢٠.

(٤) العلق: ١.

وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ؛ لأنّ أبا حنيفة يجوّز تقديمه على دخول الوقت[١]، والشافعي لايجوّز ذلك، لكنّه يجوّزه في أول الوقت[٢]، وأبو حنيفة يستحبّ تأخيره إلى آخر الوقت[٣]، والشافعي يستحبّ تقديمه في أوّله[٤].

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: الإجماع المتكرّر.

وأيضاً فالتيمّم بلا خلاف إنّما هو طهارة ضرورة، ولاضرورة إليه إلّا في آخر الوقت، وماقبل هذه الحال لم يتحقّق فيه ضرورة.

وليس للمخالف أن يتعلّق بظاهر قوله جلّ وعزّ: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»[٥]، وأنّه لم يفرّق بين أوّل الوقت وآخره؛ لأنّ الآية لو كان لها ظاهر يخالف قولنا جاز أن نخصّه بما ذكرناه من الأدلّة، فكيف ولاظاهر لها ينافي مانذهب إليه؛ لأنّه جلّ ثناؤه قال: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ»[٦]، وأراد بلا خلاف إذا أردتم القيام إلى الصلاة، ثمّ أتبع ذلك حكم العادم للماء الذي يجب عليه التيمّم، فيجب على من تعلّق بهذه الآية أن يدلّ على أنّ من كان في أوّل الوقت له أن يريد الصلاة ويعزم على القيام إليها، فإنّا

---

(١) بداية المجتهد: ج١/٦٩، المبسوط (للسرخسي): ج١/١٠٩، المجموع: ج٢/٢٤٣، المغني (لابن قدامة): ج١/٢٣٥، التفسير الكبير (للرازي): ج١١/١٧٣، بدائع الصنائع: ج١/٥٤، البحر الزخار: ج٢/١٢٣، البحر الرائق: ج١/١٥٦، كنز الدقائق: ١٠.

(٢) الهداية (للحسني): ج٢/١٢٦، الام: ج١/٤٦، مختصر المزني: ٧، مغني المحتاج: ج١/١٠٥، الوجيز: ج١/٢٢، بداية المجتهد: ج١/٦٩، المبسوط (للسرخسي): ج١/١٠٩، المجموع: ج٢/٢٤٣.

(٣) بدائع الصنائع: ج١/٥٤، المحلى: ج٢/١٢٠، تفسير الفخر الرازي: ج١١/١٧٤، الهداية (للمرغيناني): ج١/٢٦، الهداية (للانصاري): ٥٥، مجمع الانهر: ج١/٤٣.

(٤) مختصر المزني: ٧، بدائع الصنائع: ج١/٥٥، الام: ج١/٤٦، تفسير الفخر الرازي: ج١١/١٧٤، مغني المحتاج: ج١/٨٩.

(٥) النساء: ٤٣، المائدة: ٦.

(٦) المائدة: ٦.

نخالف في ذلك ونقول: ليس لمن عدم الماء أن يريد الصلاة في أوّل الوقت.

وليس لهم أن يفصّلوا بين حكم الجملتين ويقولوا: إنّ إرادة الصلاة شرط في الجملة الأُولى التي أُمر فيها بالطهارة بالماء مع وجوده، وليست شرطاً في الجملة الثانية التي ابتداؤها «وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ»[١]، وذلك لأنّ الشرط الأوّل لو لم يكن شرطاً في الجملتين معاً لكان يجب على المريض والمسافر إذا أحدثا التيمّم وإن لم يريدا الصلاة، وهذا لايقوله أحد.

مسألة

[٢٤]

[حد الوجه في التيمم]

وممّا انفردت الامامية به: القول بأنّ مسح الوجه بالتراب في التيمّم إنّما هو إلى طرف الأنف من غير استيعاب له؛ فإنّ باقي الفقهاء يوجبون الاستيعاب له[٢].

والامامية وإن اقتصرت في التيمّم على ظاهر الكف فلم تنفرد بذلك؛ لأنّه قد روي عن الأوزاعي[٣] مثله.

والذي يدلّ على ماذكرناه: مضافاً إلى الإجماع، وقوله جلّ ثناؤه: «فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ»[٤]، ودخول الباء إذا لم يكن لتعدية الفعل إلى

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) اللباب: ج١/٣١، المحلى: ج٢/١٤٧، الهداية (للانصاري): ٥٢، المجموع: ج٢/٢١١، التفسير الكبير (للرازي): ج١١/١٧٢، المغني (لابن قدامة): ج١/٢٥٧، بدائع الصنائع: ج١/٤٦، البحر الزخار: ج٢/١٢٤، البحر الرائق: ج١/١٤٤، كشاف القناع: ج١/٩٨، كنز الدقائق: ١٠.

(٣) المبسوط (للسرخسي): ج١/١٠٧، المغني (لابن قدامة): ج١/٢٤٥، المجموع: ج٢/٢١١، المحلى: ج٢/١٥٦، نيل الاوطار: ج١/٣٣٢.

(٤) المائدة: ٦.

المفعول لابدّ له من فائدة وإلاّ كان عبثاً، ولافائدة بعد ارتفاع التعدية إلّا التبعيض.

وأيضاً فإنّ التيمّم طهارة موضوعها التخفيف، فلا يجوز استيعاب الأعضاء فيها كاستيعابها في طهارة الاختيار، فلهذا كانت في عضوين وكانت الطهارة الأُخرى في أربعة.

مسألة

[٢٥]

[أقل الطهر]

وممّا يشتبه انفراد الامامية به القول بأنّ أقل الطهر بين الحيضتين عشرة أيام.

وقد روي من بعض الجهات عن مالك[١] مثل ذلك بعينه، وفي روايات أُخر أنّه لايوقت[٢].

وعند أبي حنيفة وأصحابه والشافعي أقل الطهر خمسة عشر يوماً[٣].

دليلنا: الإجماع المتقدّم.

---

(١) بداية المجتهد: ج١/٥١، المجموع: ج٢/٣٨٠، احكام القرآن (للجصاص): ج١/٣٤٤، بدائع الصنائع: ج١/٤٠.

(٢) المدونة الكبرى: ج١/٥١، شرح العناية (ضمن شرح فتح القدير): ج١/١٥٥، احكام القرآن (للجصاص): ج١/٣٤٤، المجموع: ج٢/٣٨٠، التفريع: ج١/٢٠٦.

(٣) الام: ج١/٦٧، الفتاوى الهندية: ج١/٣٧، الهداية: ج١/٣٢، المبسوط (للسرخسي): ج٣/١٤٨، اللباب: ج١/٤٥، المحلى: ج٢/٢٠٠، المغني (لابن قدامة): ج١/٣٢٣، بداية المجتهد: ج١/٥١، المجموع: ج٢/٣٧٥، شرح فتح القدير: ج١/١٥٥، احكام القرآن (للجصاص): ج١/٣٤٤، بدائع الصنائع: ج١/٤٠، البحر الزخار: ج٢/١٣٣، البحر الرائق: ج١/٢٠٧-٢٠٨.

وأيضاً فإنّ المدّة التي ذهبنا إليها وهي عشرة أيّام مجمع عليها، وعلى من ذهب إلى الزيادة عليها الدلالة، ولاحجّة في ذلك تعتمد.

وأيضاً فإنّ قولنا أحوط للعبادات؛ لأنّا نوجب على المرأة عند مضيّ عشرة أيّام على انقطاع الدم الصلاة والصوم، وهم يراعون مضيّ خمسة عشر يوماً، فقولنا أولى في الاحتياط للعبادة وأشدّ استظهاراً فيها.

مسألة
[٢٦]
[كفارة وطء الحائض]

وممّا انفردت الاماميّة به: إيجابها على من وطئ زوجته في أوّل الحيض أن يتصدّق بدينار وفي وسطه نصف دينار وفي آخره ربع دينار.

ومن عداهم يخالف في هذا الترتيب؛ لأنّ ابن حنبل وإن وافقهم في إيجاب الكفّارة بالوطء في الحيض يذهب إلى أنّه يجب أن يتصدّق بدينار أو نصف دينار[١].

وقال الشافعي في قوله القديم: يتصدّق بدينار[٢]، وفي القول الجديد: يستغفر الله ولاكفّارة تلزمه[٣]، وبذلك قال أبو حنيفة وأصحابه ومالك وربيعة والليث بن سعد[٤].

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج١/٣٢٣، الشرح الكبير: ج١/٣١٧، المحلى: ج٢/١٨٧، بداية المجتهد: ج١/٦٠، عارضة الاحوذي: ج١/٢١٨، الهداية (للحسني): ج٢/٧٢.

(٢) المجموع: ج٢/٣٥٩.

(٣) عمدة القاري: ج٣/٢٦٦، شرح النووي لصحيح مسلم: ج٣/٢٠٤، بداية المجتهد: ج١/٦٠، المغني (لابن قدامة): ج١/٣٥١، سبل السلام: ج١/١٠٥، المجموع: ج٢/٣٥٩، البحر الزخار: ج٢/١٣٧، عارضة الاحوذي: ج١/٢١٨.

(٤) الفتاوى الهندية: ج١/٣٩، الفتح الرباني: ج٢/١٥٧، المجموع: ج٢/٣٦٠ و٣٦١، بداية المجتهد: ←

وحكي المزني عن محمّد بن الحسن أنّه قال: يتصدّق بدينار أو نصف دينار[١].

دليلنا: الإجماع المعتمد عليه في كلّ المسائل.

وممّا يعارضون به مايروونه عن ابن عبّاس عن النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) أنّه قال: من أتى أهله[٢] وهي حائض فليتصدّق بدينار أو نصف دينار[٣].

وليس لهم أن يحملوا ذلك على الاستحباب؛ لأنّ ظاهر الأمر في الشرع يقتضي الوجوب؛ ولأنّهم لايستحبّون هذا المبلغ المخصوص لأجل هذا الوطء، وإنّما يستحبّون الصدقة على الإطلاق، والخبر يقتضي خلاف ذلك.

فإن قيل: الخبر الذي عارضتم به يقتضي التخيير بين دينار ونصف دينار.

قلنا: يحتمل أن يريد بدينار إن وطئ في أوّل الحيض، وبنصفه إن وطئ في وسطه.

ويمكن أن يكون الوجه في ترتيب هذه الكفّارة أنّ الواطئ في أوّل الحيض لامشقّة عليه من ترك الجماع لقرب عهده به فغلظت كفّارته، والواطئ في آخره مشقّته شديدة لتطاول عهده به فكفّارته أنقص، وكفّارة الواطئ في نصف الحيض متوسّطة بين الأمرين.

* * *

ج١/٦٠، المغني (لابن قدامة): ج١/٣٥١، الشرح الكبير: ج١/٣١٧، البحر الزخار: ج٢/١٣٧، البحر الرائق: ج١/١٩٧.

(١) نقل عنه بعضهم التصدق بدينار، كابن حزم في المحلى: ج٢ ص١٨٧.

(٢) في «الف»: امرأته.

(٣) سنن ابي داود: ج١/٦٩، سنن ابن ماجة: ج١/٢١٠ ح٦٤٠، سنن النسائي: ج١/١٥٣ و١٨٨، مسند احمد بن حنبل: ج١/٢٣٠ و٢٣٧، سنن البيهقي: ج١/٣١٤.

مسألة

[٢٧]

[وطء الحائض بعد انقطاع الدم]

وممّا يظنّ انفراد الامامّية بـه: القول بجواز أن يطىء الرجل زوجته إذا طهرت من دم الحيض وإن لم تغتسل متى مسّت بـه الحاجة إليه، ولم يفـرّقـوا بين جواز ذلك في مضيّ أكثر الحيض أو أقلّه.

ووافق الشيعة في ذلك داود[١] وقال بمثل قولها.

وأبو حنيفة وأصحابه يجوّزون لـه أن يطئها قبل أن تـغتسل إذا انقطع دمها إن كان ذلك بعد مضيّ زمان أكثر الحيض، وإن كان فيا دون أكثر الحيض لم يجز له وطؤها إلاّ بأن تغتسل أو يمضي عليها وقت صلاة كاملة [٢].

وقال الشافعي: ليس له أن يطئها حتى تغتسل على كلّ حال[٣].

دليلنـا: الإجماع المتقدم، وقوله تعالى: «والذين هم لفروجهم حافظون ★ إلّا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم»[٤]، وقوله جلّ وعزّ: «فأتـوا حرثكم أنّى شئتم»[٥]، وعموم هذه الظواهر يتناول[٦] موضع الخلاف.

وأيضاً قوله جلّ ثناؤه: «ولا تقربوهنّ حتى يطهرن»[٧]، ولاشبهة في أنّ

---

(١) المجموع: ج٢/٣٧٠، البحر الزخار: ج٢/١٣٨ .

(٢) المغني (لابن قدامة): ج١/٣٥٣، الشرح الكبير: ج١/٣١٦، شرح فتح القدير: ج١/١٥١، بداية المجتهد: ج١/٥٩، المحلى: ج٢/١٧٣، المجموع: ج٢/٣٧٠، البحر الزخار: ج٢/١٣٨، المبسوط (للسرخسي): ج٣/٢٠٨، الهداية: ج١/٣١، الهداية (للحسني): ج٢/٦٩.

(٣) الام: ج١/٥٩، المجموع: ج٢/٣٧٠، شرح النووي لصحيح مسلم: ج٣/٢٠٥، بداية المجتهد: ج١/٥٩، البحر الزخار: ج٢/١٣٨، الهداية (للحسني): ج٢/٦٩.

(٤) المؤمنون: ٥ و٦، المعارج: ٢٩ و٣٠.

(٥) البقرة: ٢٢٣.

(٦) في «الف»: يقتضي.

(٧) البقرة: ٢٢٢.

المراد بذلك انقطاع الدم دون الاغتسال، وجعله جلّ ثناؤه انقطاع الدم غاية يقتضي أنّ مابعده بخلافه.

وقد استقصينا الكلام في هذه المسألة في مسائل الخلاف وبلغنا غايته، وذكرنا معارضتهم بالقراءة الأُخرى في قوله جلّ ثناؤه: «حتى يطّهّرن» فإنّها قرئت بالتشديد، ومع التشديد لابدّ من أن يكون المراد بها الطهارة بالماء، وأجبنا عنها.

مسألة
[٢٨]
[أكثر النفاس]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ أكثر النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوماً؛ لأنّ باقي الفقهاء يقولون بخلاف ذلك؛ فيذهب أبو حنيفة وأصحابه والثوري والليث بن سعد إلى أنّ أكثره أربعون يوماً[١].

وذهب مالك والشافعي إلى أنّ أكثره ستّون يوماً[٢].

وحكى الليث أنّ في الناس من يذهب إلى أنّه سبعون يوماً[٣].

---

(١) اللباب: ج١/٤٨، المبسوط (للسرخسي): ج٣، ١٤٩ و٢١٠، الفتاوى الهندية: ج١/٣٧، المغني (لابن قدامة): ج١/٣٥٨، الشرح الكبير: ج١/٣٦٨، سنن الترمذي: ج١/٢٥٨، المجموع: ج٢/٥٢٤، المحلى: ج٢/٢٠٣، بداية المجتهد: ج١/٥٣-٥٤، بدائع الصنائع: ج١/٤١، البحر الزخار: ج٢/١٤٦، البحر الرائق: ج١/٢٢٠، الهداية: ج١/٣٤.

(٢) مختصر المزني: ص١١، التنبيه: ص٢٢، المدونة الكبرى: ج١/٥٣، الهداية: ج١/٣٤، المبسوط (للسرخسي): ج٣/١٤٩، المحلى: ج٢/٢٠٣، شرح فتح القدير: ج١/١٦٦، المجموع: ج٢/٥٢٤، المغني (لابن قدامة): ج١/٣٥٨، الشرح الكبير: ج١/٣٦٨، بداية المجتهد: ج١/٥٣، اختلاف الفقهاء (للمروزي): ص٣٨، البحر الزخار: ج٢/١٤٦.

(٣) المبسوط: ج٣/١٤٩، المجموع: ج٢/٥٢٤، بدائع الصنائع: ج١/٤١، البحر الزخار: ج٢/١٤٦.

وحكي عن الحسن البصري أنّ أكثر النفاس خمسون يوماً[1].

والذي يدلّ على صحّة ماذهبنا إليه: الإجماع المتردّد ذكره.

وأيضاً فإنّ النساء يدخلن في عموم الأمر بالصلاة والصوم، وإنّما تخرج النفساء بالأيّام التي راعتها الامامّية بإجماع الأُمّة على خروجها، ومازاد على هذه الأيّام لادليل قاطع يدلّ على إخراجها من العموم، والظاهر يتناولها.

وأيضاً فإنّ الأيّام التي ذكرناها مجمع على أنّها نفاس، ومازاد عليها لايجوز إثباته نفاساً بأخبار الآحاد والقياس؛ لأنّ المقادير الشرعيّة كلّها لايجوز إثباتها إلّا من طريق مقطوع به، وقد تكلّمنا في هذه المسألة في جملة ماخرج لنا من مسائل الخلاف.

مسألة

[٢٩]

[الترتيب في غسل الميّت]

وممّا انفردت به الامامّية: القول بوجوب ترتيب غسل الميّت، وأن يبدأ برأسه[2] ثمّ بميامنه ثمّ بمياسره.

والدليل على صحّة ذلك: إجماع الفرقة المحقّة على ماتقدّم.

وأيضاً فقد ثبت وجوب ترتيب غسل الجنابة، وكلّ من أوجب ذلك أوجب ترتيب غسل الميّت، فالفرق[3] بين المسألتين يخالف إجماع الأُمّة.

---

(١) سنن الترمذي: ج١/٢٥٨، الشرح الكبير: ج١/٣٦٨، المجموع: ج٢/٥٢٤، البحر الزخار: ج٢/١٤٦.

(٢) في «الف»: بغسل رأسه.

(٣) في «الف»: والفارق.

مسألة

[٣٠]

[وضع الجريدتين مع الميّت]

وممّا انفردت به الامامية: استحبابهم أن يدرج مع الميّت في أكفانه جريدتان خضراوان رطبتان من جرايد النخل طول كلّ واحدة عظم الذراع.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعرفوه[١].

دليلنا على ذلك: الإجماع المتقدّم ذكره.

وقد روي من طرق معروفة أنّ سفيان الثوري سأل يحيى بن عبادة المكيّ عن التخضير، فقال: إنّ رجلاً من الأنصار هلك فأُوذن رسول الله (صلّى الله عليه وآله) فقال: خضّروا صاحبكم فما أقلّ المتخضّرين يوم القيامة، قالوا: وما التخضير؟ قال: جريدة خضراء توضع من أصل اليدين إلى أصل الترقوة[٢].

وقد قيل: إنّ الأصل في الجريدة أنّ الله تعالى لمّا هبط آدم (عليه السلام) من الجنّة إلى الأرض استوحش وشكا ذلك إلى جبرئيل (عليه السلام) وسأله أن يسأل الله جلّ ثناؤه أن يؤنسه بشيء من الجنّة، فأنزل الله جلّ وعلا عليه النخلة فعرفها وأنس بها[٣]. ولذلك قيل: إنّ النخلة عمّتكم[٤]؛ لأنّها كانت كالأُخت لآدم (عليه السلام)، فلمّا حضرته الوفاة قال لولده: اجعلوا معي من

---

(١) الام: ج١/٣٦٦، اختلاف الفقهاء: ص٦٦، المجموع: ج٥/٢٠٣-٢٠٤، بدائع الصنائع: ج١/٣٠٧-٣٠٨، البحر الزخار: ج٣/١٠٤.

(٢) الكافي: ج٣/١٥٢ ح٢، من لايحضره الفقيه: ج١/١٤٥ ح٤٠٥، الوسائل: ج٢/٧٣٦ باب ٧ من أبواب التكفين ح٣.

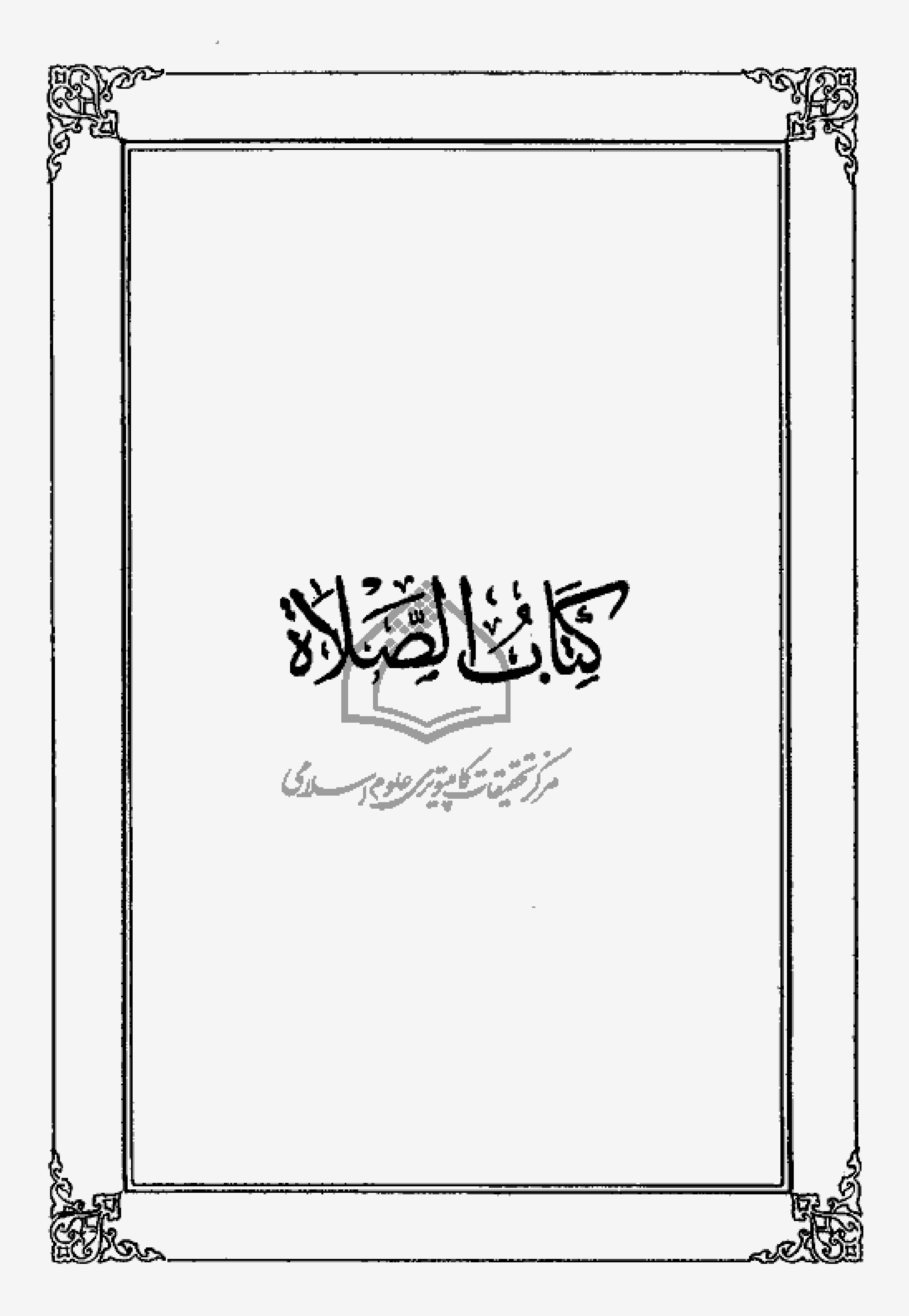
(٣) المقنعة: ٨٢-٨٣، التهذيب: ج١/٣٢٦ ح١٢٠، الوسائل: ج٢/٧٣٨، باب ٧ من أبواب التكفين ح١٠.

(٤) المحاسن: ٥٢٨ ح٧٦٨، الوسائل: ج١٧/١١٣ باب ٧٨ من أبواب الاطعمة المباحة ح١.

هذه النخلة شيئاً في قبري، فجعلت معه الجريدة، وجرت السنّة بذلك.

وليس ينبغي أن يعجب من ذلك،فالشرائع المجهولة العلل لايعجب منه، ومالتعجّب من ذلك إلّا كتعجّب الملحدين من الطواف بالبيت ورمي الجمار وتقبيل الحجر، ومن غسل الميّت نفسه وتكفينه مع سقوط التكليف عنه.





كتاب الصلاة

كتاب الصلاة

مسألة

[٣١]

[الصلاة في الابريسم]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الصلاة لاتجزئ في الثوب إذا كان من إبريسم محض؛ لأن باقي الفقهاء يخالف في ذلك[1].

والحجّة لنا على ماذهبنا إليه: مضافاً إلى إجماع الامامية عليه، أنّه لاخلاف في تحريم لبس الابريسم المحض على الرجال، وظاهر التحريم يقتضي فساد الأحكام المتعلّقة بالمحرّم جملة، ومن أحكام هذا اللبس المحرّم صحّة الصلاة، فيجب أن تكون الصلاة به فاسدة؛ لأنّ كل حكم لمنهيّ عنه يجب أن يكون فاسداً على ظاهر النهي إلّا أن تمنع من ذلك دلالة.

ونحن وإن كنّا نذهب إلى أنّ النهي من طريق الوضع اللغوي لايقتضي ذلك ، فإنّه للعرف[2] الشرعي يقتضيه؛ لأنّه لاشبهة في أنّ الصحابة ومن تبعهم ماكانوا يحتاجون في الحكم بفساد الشيء وبطلان تعلّق الأحكام الشرعية به إلى

---

(١) الام: ج١/٩١، المجموع: ج٣/١٨٠، عمدة القاري: ج٤/٩٨، بداية المجتهد: ج١/١١٩.

(٢) في «الف» و«ب»: فان العرف.

أكثر من ورود نهي الله تعالى أو رسوله (صلّىٰ الله عليه وآله)؛ ولهذا لـمّا عرفوا نهيه (عليه السلام) عن عقد الربا حكموا بفساد العقد وبأنّه غير مجزئ، ولم يتوقّف أحد منهم في ذلك على دليل سوى النهي، ولاقال أحد قط منهم: النهي انما اقتضى قبح الفعل، ويحتاج إلى دلالة أُخرى على الفساد وعدم الإجزاء، وهذا عرف لايمكن جحده.

وأيضاً فإنّ الصلاة في ذمّة هذا المكلّف بيقين.

[وينبغي أن يسقطها][1] بيقين مثله، وإذا صلّى في الابريسم المحض لايعلم قطعاً أنّ ذمّته قد برئت كما يعلم ذلك في الثوب من القطن والكتّان، فيجب أن تكون الصلاة فيه غير مجزئة؛ لعدم دليل الثقة[2] ببراءة الذمّة.

١٠ مسألة

[٣٢]

[الصلاة في وبر الارانب والثعالب وجلودها]

وممّا تفردت الامامية: أنّ الصلاة لاتجوز في وبر الأرانب والثعالب ولافي جلودها وإن ذبحت ودبغت الجلود.

والوجه في ذلك الإجماع المتردّد ذكره، وماتقدّم أيضاً من أنّ الصلاة في الذمّة بيقين فلا تسقط إلّا بيقين، ولا يقين في سقوط صلاة من صلّى في وبر أرنب أو ثعلب أو جلدهما.

* * *

---

(١) في «الف»: فلا تسقط إلّا.

(٢) في «الف» و«ب»: البتّة.

مسألة
[٣٣]
[النجاسة المعفو عنها في الصلاة]

وممّا انفردت الامامية به جواز صلاة من صلّى وفي قلنسوته نجاسة أو تكّته أو ماجرى مجراهما ممّا لا تتم الصلاة به على الانفراد.

والوجه في ذلك الاتّفاق المتقدّم ذكره.

ويمكن أن يقال أيضاً: إنّ التكّة لاحظّ لها في إجزاء الصلاة ولا تصحّ الصلاة بها على انفراد، فجرى وجودها مجرى عدمها، وكأنّها من حيث لا تأثير لها في إجزاء الصلاة تجري مجرى ماليس عليه من الثياب.

فإذا أُلزمنا ذلك في العمامة والرداء وماجرى مجراهما ممّا لاحظّ له في إجزاء الصلاة، اسقطنا ذلك بأنّ العمامة والرداء يمكن أن يكون لهما حظّ في ستر العورة واستباحة الصلاة، فهما وإن لم يسترا في بعض الأحوال؛ فإنّهما ممّا يتأتّى فيه ستر العورة، وليس كذلك التكّة ومايجري مجراها.

مسألة
[٣٤]
[مايجوز السجود عليه]

وممّا انفردت به الامامية: المنع من السجود في الصلاة على غير ماأنبتت الأرض، والمنع من السجود على الثوب المنسوج من أيّ جنس كان.

وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويجيزون السجود على كلّ طاهر من الأجناس كلّها[1]، ومالك خاصّة يكرّه الصلاة على الطنافس والبسط من

---

(١) الهداية: ج١/٥٠، الام: ج١/١١٤، المجموع: ج٣/٤٢٥، المغني (لابن قدامة): ج١/٥٥٧، بداية المجتهد: ج١/١٢١.

الشعر والأدم[١]، إلّا أنه ماأظنه ينتهي إلى أنّ الصلاة على ذلك غير مجزئة.
والوجه فيما ذهبنا إليه: ماتردّد من الاجماع، ثمّ دليل براءة الذمّة.

مسألة

[٣٥]

[وجوب قول حي على خير العمل في الاذان]

وممّا انفردت به الامامية: أن تقول في الأذان والإقامة بعد قول: «حيّ على الفلاح»: حيّ على خير العمل.

والوجه في ذلك: إجماع الفرقة المحقّة عليه.

وقد روت العامّة[٢]أنّ ذلك ممّا كان يقال في بعض أيّام النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، وإنّما ادّعي أن ذلك نسخ ورفع، وعلى من ادّعى النسخ الدلالة، ومايجدها.



مسألة

[٣٦]

[التثويب في الاذان]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به: كراهيّة التثويب في الأذان، ومعنى ذلك أن يقول في صلاة الصبح بعد قول: «حيّ على الصلاة حيّ على الفلاح»: الصلاة خير من النوم.

وقد وافق في كراهيّة ذلك غير الامامية من أصحاب أبي حنيفة، وقالوا:

---

(١) المدونة الكبرى: ج١/٧٥، بداية المجتهد: ج١/١٢١.

(٢) سنن البيهقي: ج١/٤٢٤.

التثويب هو أن يقول بعد الفراغ من الأذان: حيّ على الصلاة حيّ على الفلاح مرّتين[١].

واستدلّوا على ذلك بأن قالوا: التثويب مأخوذ من العود إلى الشيء، وإنّما يعاد إلى شيء قد تقدم ذكره، وماتقدم أنّ الصلاة خير من النوم فيكون ذلك عوداً إليه.

وكان الشافعي يذهب إلى أنّ التثويب مسنون في أذان الصبح دون غيره[٢]، وحكي عنه أنّه قال في الجديد: هو غير مسنون[٣].

وقال النخعي: هو مسنون في أذان سائر الصلوات[٤].

والدليل على صحّة ماذهبنا إليه من كراهيّته والمنع منه الإجماع الذي تقدّم.

وأيضاً لو كان مشروعاً لوجب أن يقوم دليل شرعي على ذلك ولادليل عليه، وإنّما يرجعون إلى أخبار آحاد[٥] ضعيفة، ولو كانت قويّة لما أوجبت إلّا الظنّ، وقد دللنا في غير موضع على أنّ أخبار الآحاد لا توجب العمل كما لا توجب العلم.

وأيضاً فلا خلاف في أنّ من ترك التثويب لاذمّ عليه؛ لأنّه إمّا أن يكون

---

(١) المبسوط: ج١/١٣٠-١٣١، نصب الراية: ج١/٢٧٩، المغني (لابن قدامة): ج١/٤٢٠، اللباب: ج١/٥٩، شرح فتح القدير: ج١/٢١٢.

(٢) الام: ج١/٨٥، مختصر المزني: ١٢، التنبيه: ٢٧، الاشباه والنظائر: ٥٤٠، المجموع: ج٣/٩٧، بداية المجتهد: ج١/١٠٩، المغني (لابن قدامة): ج١/٤٢٠.

(٣) بدائع الصنائع: ج١/١٤٨، الام: ج١/٨٥، مختصر المزني: ١٢، المجموع: ج٣/٩٢.

(٤) تفسير القرطبي: ج٦/٢٢٨، المجموع: ج٣/٩٨.

(٥) سنن ابن ماجة: ج١/٢٣٧، سنن الدارمي: ج١/٢٧٠، سنن الدارقطني: ج١/٢٤٣، صحيح البخاري: ج١/١٥٨، مستدرك الحاكم: ج١/٤٢٢، كنز العمال: ج٨/٣٥٦ ح٢٣٢٤٦، و٢٣٢٤٩، سنن البيهقي: ٤٢٢-٤٢٣.

مسنوناً على مذهب بعض الفقهاء، أو غير مسنون على مذهب قوم آخرين منهم، وعلى كلا الأمرين لاذمّ على تاركه، ومالاذمّ في تركه ويخشى في فعله أن يكون معصية وبدعة فالأحوط في الشرع تركه.

مسألة

[٣٧]

[مايستحب افتتاح الصلاة به من التكبيرات]

وممّا انفردت به الامامية: القول باستحباب افتتاح الصلاة بسبع تكبيرات يفصل بينهنّ بتسبيح، وذكر لله جلّ ثناؤه مسطور، وأنّه من السنن المؤكّدة، وليس أحد من باقي الفقهاء يعرف ذلك[1].

والوجه في ذلك: إجماع الطائفة عليه.

وأيضاً لاخلاف في أنّ الله جلّ ثناؤه قد ندبنا في كلّ الأحوال إلى تكبيره وتسبيحه واذكاره الجميلة، وظواهر آيات كثيرة من القرآن تدلّ على ذلك، مثل قوله تعالى: «ياأيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً ★ وسبّحوه بكرةً وأصيلاً»[2]، فوقت افتتاح الصلاة داخل في عموم الأحوال التي أمرنا فيها بالأذكار.

* * *

---

(١) الفتاوى الهندية: ج١/٦٨، المحلى: ج٣/٢٣٢-٢٣٣، المغني (لابن قدامة): ج١/٥٠٥-٥٠٧، بداية المجتهد: ج١/١٢٤-١٢٥.

(٢) الاحزاب: ٤١ و٤٢.

مسألة

[٣٨]

[تكبيرة الاحرام]

ومما ظنّ انفراد الامامية به ومالك[١] يوافقها عليه: القول بأنّ الصلاة لا تنعقد إلاّ بقول المصلّي: «الله أكبر»، وأنّ غير هذه اللفظة لا تقوم مقامها؛ لأنّ الشافعي يذهب إلى أنها لا تنعقد إلاّ بقوله: «الله أكبر» أو «الله الأكبر»، ولا تنعقد بسوى ذلك من الألفاظ[٢].

وقال أبو حنيفة ومحمّد: تنعقد بكل لفظ يقصد به التعظيم والتفخيم، ويجوز عندهما الاقتصار على مجرّد الاسم وهو أن يقول: «الله» ولا يأتي بصفة[٣].

وقال أبو يوسف: تنعقد بألفاظ التكبير مثل قوله: «الله أكبر» و«الله الأكبر» و«الله الكبير»، ولا تنعقد بغير لفظ تكبير[٤].

وحكي عن الزهري أنه قال: تنعقد الصلاة بالنيّة فقط[٥].

---

(١) المدونة الكبرى: ج١/٦٢، المبسوط: ج١/٣٦، الهداية: ج١/٤٧، المغني (لابن قدامة): ج١/٥٠٥، الشرح الكبير: ج١/٥٠٥، عمدة القاري: ج٥/٢٦٨، المحلى: ج٣/٢٣٣، بداية المجتهد: ج١/١٢٥، المجموع: ج٣/٢٩٢، شرح النووي لصحيح مسلم: ج٤/٩٦، الاستذكار: ج٢/١٣٧، شرح فتح القدير: ج١/٢٤٦.

(٢) الام: ج١/١٠٠، مختصر المزني: ١٤، مغني المحتاج: ج١/١٥١، المبسوط: ج١/٣٦، المحلى: ج٣/٢٣٣، الهداية: ج١/٤٧، المغني (لابن قدامة): ج١/٥٠٥.

(٣) الاصل: ج١/٢٤٦، الفتاوى الهندية: ج١/٦٨، الاستذكار: ج٢/١٣٧، شرح فتح القدير: ج١/٢٤٦، المبسوط: ج١/٣٥، المغني (لابن قدامة): ج١/٥٠٥، الهداية: ج١/٤٧، شرح النووي لصحيح مسلم: ج٤/٩٦، عمدة القاري: ج٥/٢٦٨، اللباب: ج١/٧٠، بداية المجتهد: ج١/١٢٥.

(٤) المبسوط: ج١/٣٥، اللباب: ج١/٧٠، الاصل: ج١/١٤، شرح فتح القدير: ج١/٢٤٦، شرح النووي لصحيح مسلم: ج٤/٩٦، الهداية: ج١/٤٧.

(٥) المغني (لابن قدامة): ج١/٥٠٦، عمدة القاري: ج٥/٢٦٨، شرح النووي لصحيح مسلم: ج٤/٩٦.

دليلنا على ماذهبنا إليه: الإجماع المتكرّر، وأيضاً فإنّ الصلاة في ذمّته بيقين ولا تسقط إلّا بيقين مثله، ولايقين في سقوطها عن الذمّة إلّا باللفظ الذي اخترناه.

ومن الطريف أنّ مخالفينا يروون عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) بلا خلاف بينهم أنّه قال: مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم[1].

ويروون عنه (صلوات الله عليه وآله) أنّه قال: لايقبل الله صلاة امرئ حتّى يضع الوضوء[2] مواضعه ثمّ يستقبل القبلة وهو يقول: الله أكبر[3]. وذلك كلّه صريح في أنّه لايجزئ إلّا ماذكرناه.

وليس لأحد أن يقول: من جملة التكبير قولنا: الله الأكبر والله الكبير، وذلك أنّ هذه اللفظة يجب صرفها إلى ما يسمّى في عهد اللغة تكبيراً، ولايعهد في ذلك إلّا قولنا: الله أكبر، دون سائر مااشتقّ منه.



مسألة

[٣٩]

[التكفير في الصلاة]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به: المنع من وضع اليمين على الشمال في الصلاة؛

(١) سنن ابي داود: ج١/١٦، سنن ابن ماجة: ج١/١٠١، سنن الدارمي: ج١/١٧٥، مسند احمد بن حنبل: ج١/١٢٣ و١٢٩، سنن الترمذي: ج١/٨ وج٢/٣، سنن البيهقي: ج٢/١٥، سنن الدارقطني: ج١/٣٥٩-٣٦١، من لايحضره الفقيه : ج١/٢٣، الكافي: ج٣/٦٩.

(٢) في «م»: الطهور.

(٣) عمدة القاري: ج٥/٢٦٨.

لأنّ غير الامامية يشاركها في كراهيّة ذلك .

وحكى الطحاوي في اختلاف الفقهاء عن مالك أنّ وضع اليدين إحداهما على الأُخرى إنّما يفعل في صلاة النوافل من طول القيام وتركه أحبّ إليّ[١].

وحكى الطحاوي أيضاً عن الليث بن سعد أنّه قال: سبل[٢]اليدين في الصلاة أحبّ إليّ، إلّا أن يطيل القيام فيعيا فلا بأس بوضع اليمنى على اليسرى[٣].

وحجّتنا على صحّة ماذهبنا إليه: ماتقدّم ذكره من إجماع الطائفة، ودليل سقوط الصلاة عن الذمّة بيقين.

وأيضاً فهو عمل كثير في الصلاة خارج عن الأعمال المكتوبة فيها من الركوع والسجود والقيام، والظاهر أنّ كلّ عمل في الصلاة خارج عن أعمالها المفروضة أنّه لايجوز.

مسألة
[٤٠]
[القراءة في الصلاة]

وممّا انفردت الامامية به: القول بوجوب القراءة في الركعتين الأُولين على التضييق، وأنّه مخيّر في الركعتين الأُخريين بين القراءة والتسبيح؛ لأنّ الشافعي وإن وافقها في إيجاب القراءة في الأُولين، فإنّه يوجبها أيضاً على التضييق في

---

(١) بداية المجتهد: ج١/١٤٠، المغني (لابن قدامة): ج١/٤٧٢، الهداية: ج١/٤٧، المجموع: ج٣/٣١٢، عمدة القاري: ج٥/٢٧٩، شرح فتح القدير: ج١/٢٠١، نيل الأوطار: ج٢/٢٠١ و٢٠٤.

(٢) في باقي النسخ: سدل.

(٣) المدونة الكبرى: ج١/٧٤، نيل الاوطار: ج٢/٢٠٤، المجموع: ج٣/٣١١، عمدة القاري: ج٥/٢٧٩.

الأخريين ولا يخيّر بينها وبين التسبيح[١].

وقال مالك: تجب القراءة في معظم الصلاة، فإن كانت الصلاة ثلاث ركعات قرأ في اثنتين، وإن كانت أربعاً قرأ في ثلاث[٢].

وقال أبو حنيفة: فرض القراءة في ركعتين من الصلاة، فإن قرأ في الأُوليين وقعت عن فرضه، وإن تركها فيهما لزمه أن يأتي بها في الأُخريين[٣].

وقال الحسن البصري: تجب القراءة في ركعة واحدة[٤].

دليلنا على ماذهبنا إليه. الإجماع المتقدم وطريقة براءة الذمّة.

ويجوز أن نعارض مخالفينا ونلزمهم على أُصولهم أن يرجعوا به عن مذاهبهم وإن لم يكن على سبيل الاستدلال منّا، بالخبر الذي يرويه رفاعة بن مالك أنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) لمّا علّم رجلاً كيف يصلّي قال له (عليه السلام): إذا قمت إلى الصلاة فكبّر، ثمّ اقرأ فاتحة الكتاب، ثمّ اركع وارفع حتى تطمئنّ قائماً، وهكذا فاصنع في كلّ ركعة[٥].

وليس لهم أن يقولوا: فأنتم لا توجبون قراءة فاتحة الكتاب في كلّ ركعات الصلاة، وظاهر الخبر يقتضي ذلك.

---

(١) الام: ج١/١٠٩، المهذب: ج١/٧٢، المجموع: ج٣/٣٦١، المبسوط (للسرخسي): ج١/١٨، المغني (لابن قدامة): ج١/٥٢٥، عمدة القاري: ج٦/١١، التفسير الكبير: ج٣/٣٦١، اختلاف العلماء: ص٤١، حلية العلماء: ج٢ ص٨٧.

(٢) بداية المجتهد: ج١/١٢٨، المبسوط (للسرخسي): ج١/١٨، المجموع: ج٣/٣٦١، التفسير الكبير: ج١/٢١٦، المغني (لابن قدامة): ج١/٥٢٥.

(٣) عمدة القاري: ج٦/٨، المبسوط (للسرخسي): ج١/١٨، الاستذكار: ج٢/١٧٠، بداية المجتهد: ج١/١٢٩، المغني (لابن قدامة): ج١/٥٢٥، المجموع: ج٣/٣٦١، التفسير الكبير: ج١/٢١٦.

(٤) المبسوط (للسرخسي): ج١/١٨، المجموع: ج٣/٣٦١، بداية المجتهد: ج١/١٢٩، المغني (لابن قدامة): ج١/٥٢٥.

(٥) راجع سنن البيهقي: ج٢/٣٧٢. وفيه: رفاعة بن رافع.

قلنا: هذا الخبر ليس بدليل لنا في هذه المسألة فيلزمنا أن يكون مطابقاً للمذهب، وإنّما أوردناه على سبيل الإلزام والمعارضة. ثمّ لنا أن نقول: نحن نوجب الفاتحة في الركعات كلّها لكن في الأولين تضييقاً، وفي الأُخريين تخييراً، ودخول التخيير في الأُخريين لايخرج الفاتحة من أن تكون واجبة فيهما.

وممّا يمكن الاستدلال به في هذه المسألة قوله جلّ ثناؤه: «فاقرؤوا ماتيسّر من القرآن»[1] وظاهر هذا القول يقتضي عموم الأحوال كلّها التي من جملتها أحوال الصلاة ولو تركنا وظاهر الآية لقلنا: إنّ القراءة واجبة في الركعات كلّها تضييقاً، لكن لـمّا دلّ الدليل على جواز التسبيح في الأُخريين قلنا بالتضييق في الأُولين والتخيير في الأُخريين، والوجوب يعمّ الكلّ.

مسألة

[٤١]

[قول آمين في الصلاة]

وممّا انفردت به الاماميّة: إيثار ترك لفظة «آمين» بعد قراءة الفاتحة؛ لأنّ باقي الفقهاء يذهبون إلى أنّها سنّة[2].

دليلنا على ماذهبنا إليه: إجماع الطائفة على أنّ هذه اللفظة بدعة وقاطعة للصلاة، وطريقة الاحتياط أيضاً؛ لأنّه لاخلاف في أنّه من ترك هذه اللفظة لايكون عاصياً ولامفسداً لصلاته، وقد اختلفوا فيمن فعلها، فذهبت الاماميّة إلى أنّه قاطع لصلاته فالأحوط تركها.

---

(١) سورة المزمل: الآية: ٢٠.

(٢) المحلى: ج٣ ص٢٦٤، اللباب: ج١/٦٩، الام: ج١/١٠٩، المجموع: ج٣/٣٦٨، الفتاوى الهندية: ج١/٧٤، المغني (لابن قدامة): ج١/٥٢٨، شرح فتح القدير: ج١/٢٥٦، مغني المحتاج: ج١/١٦١، اختلاف العلماء: ص٤١، سنن الترمذي: ج٢/٢٨.

وأيضاً فلا خلاف في أنّ هذه اللفظة ليست من جملة القرآن، ولامستقلّة بنفسها في كونها دعاءً وتسبيحاً، فجرى التلفّظ بها مجرى كلّ كلام خارج عن القرآن والتسبيح.

فإذا قيل: هي تأمين على دعاء سابق لها، وهو قوله جلّ ثناؤه: «إهدنا الصراط المستقيم»[1].

قلنا: الدعاء إنّما يكون دعاء بالقصد، ومن يقرأ الفاتحة إنّما قصده التلاوة دون الدعاء، وقد يجوز أن يعرى من قصد الدعاء، ومخالفنا يذهب الى أنّها مسنونة لكل مصلّ من غير اعتبار قصده إلى الدعاء، وإذا ثبت بطلان استعمالها فيمن لم يقصد إلى الدعاء ثبت ذلك في الجميع؛ لأنّ أحداً لم يفرّق بين الأمرين.

مسألة

[٤٢]

[قراءة العزائم في الصلاة]

وممّا انفردت به الامامية: المنع في صلاة الفريضة خاصّة من القراءة بعزائم السجود، وهي سجدة لقمان وسجدة الحواميم وسجدة النجم واقرأ باسم ربّك الذي خلق.

وروي عن مالك أنّه كان يكرّه ذلك[2]، وأجاز أبو حنيفة قراءة السجدات فيما يجهر فيه بالقراءة من الصلوات دون مالايجهر فيه[3]، وأجازه الشافعي في كلّ صلاة[4].

---

(١) سورة الحمد: الآية: ٥.

(٢) عمدة القاري: ج٧/١١٢، المدونة الكبرى: ج١/١١٠.

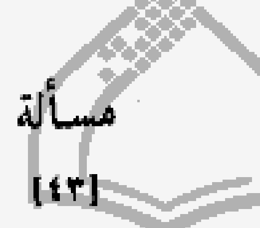
(٣) المغني (لابن قدامة): ج١/٦٥٤، شرح فتح القدير: ج١/٤٧٠-٤٧١، عمدة القاري: ج٧/١١٢.

(٤) المحلى: ج٥/١٠٩، المغني (لابن قدامة): ج١/٦٥٤، عمدة القاري: ج٧/١١٢.

والوجه في المنع من ذلك: مع الإجماع المتكرّر، أنّ في كلّ واحدة من هذه السور سجوداً واجباً محتوماً، فإنْ سجده كان زائداً في الصلاة، وإن تركه كان مخلاّ بواجب.

فإن قيل: السجود إنّما يجب عند قراءة الموضع المخصوص من السورة التي فيها ذكر السجود، وأنتم تمنعون من قراءة كلّ شيء من السورة[1].

قلنا: إنّما منع أصحابنا من قراءة السورة، وذلك إسم يقع على الجميع ويدخل فيه موضع السجود، وليس يمتنع أن يقرأ البعض الذي لاذكر فيه للسجود، إلّا أنّ قراءة بعض سورة في الفرائض عندنا لايجوز، فامتنع ذلك لوجه آخر.



مسألة
[٤٣]
[وجوب السورة في الصلاة]

وممّا انفردت به الاماميّة: القول بوجوب قراءة سورة تضمّ إلى الفاتحة في الفرائض خاصّة على من لم يكن عليلاً ولامعجلاً لشغل أو غيره، وأنّه لايجوز قراءة بعض سورة في الفريضة، ولاسورتين مضافتين إلى الحمد في الفريضة وإن جاز ذلك في السنّة، ولاإفراد كلّ واحدة من سورة والضحى وألم نشرح عن صاحبتها، وكذلك إفراد سورة الفيل عن لإيلاف[2].

والوجه في ذلك: مع الإجماع المتردّد طريقة اليقين ببراءة الذمّة، وأمّا قراءة بعض سورة فإنّما لايجزئ متى[3] لم يكن عذر في ترك قراءة السورة الثانية بكمالها،

---

(١) في «الف» و«ب»: السور.

(٢) في «الف»: لايلاف قريش.

(٣) في «الف» و«م»: فإنها لاتجزي من.

فأمّا صاحب العذر فكما يجوز له أن يترك قراءة جميع السورة الثانية فيجوز أن يترك بعضها؛ لأنّه ليس ترك البعض بأكثر من ترك الكلّ.

والوجه في المَنع من إفراد السورة التي ذكرناها أنّهم يذهبون إلى أنّ سورة الضحى وألم نشرح سورة واحدة، وكذلك الفيل ولإيلاف، فإذا اقتصر على واحدة كان قارئاً بعض سورة.

مسألة

[٤٤]

[العدول من سورة الى أُخرى]

وممّا انفردت به الامامية: حظر الرجوع عن سورة الاخلاص وروي[١] قل يا أيّها الكافرون أيضاً إذا ابتدأ بها، وإن كان له أن يرجع عن كلّ سورة إلى غيرها.

والوجه في ذلك: مع الإجماع الذي مضى، أنّ شرف هاتين السورتين وعظم ثواب فاعلها لايمنع أن يجعل لهما هذه المزية، وهي المنع من الرجوع من كلّ واحدة بعد الابتداء بها.

مسألة

[٤٥]

[رفع اليدين في تكبيرات الصلاة]

وممّا انفردت به الامامية: القول بوجوب رفع اليدين في كلّ تكبيرات الصلاة، لأنّ أبا حنيفة وأصحابه والثوري لايرون رفع اليدين بالتكبير إلّا في

---

(١) الكافي: ج٣/٣١٧ باب قراءة القرآن ح٢٥.

الافتتاح للصلاة[١].

وروي عن مالك أنّه قال: لاأعرف رفع اليدين في شئ من تكبيرات الصلاة[٢]، وروي عنه خلاف ذلك[٣].

وقال الشافعي: يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وإذا كبّر للركوع وإذا رفع رأسه منه، ولايرفع بعد ذلك في سجود ولافي قيام منه[٤].

والحجّة فيما ذهبنا إليه: طريقة الإجماع، وبراءة الذمّة.

وقد روى مخالفونا عن النبي (صلّى الله عليه وآله) أنّه رفع في كلّ خفضٍ ورفع في السجود[٥]، وادّعوا أن ذلك نسخ، ولاحجّة لهم على صحّة هذه الدعوى.

فإن استدلّوا بما يروونه عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) من قوله: كفّوا أيديكم في الصلاة[٦]، وفي خبر آخر: اسكنوا في الصلاة[٧]، أو بما يرويه البراء ابن‌عازب عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنّه كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه

---

(١) المبسوط (للسرخسي): ج١/١٤، نيل الاوطار: ج٢/١٩٣، المجموع: ج٣/٤٠٠، المحلى: ج٤/٨٧، المغني (لابن‌قدامة): ج١/٤٩٧، سنن الترمذي: ج٢/٣٧، عمدة القاري: ج٥/٢٧٢، اختلاف العلماء: ص٤٨، حلية العلماء: ج٢/٩٦.

(٢)و(٣) المدونة الكبرى: ج١/٦٨، المحلى: ج٤/٨٧، المجموع: ج٣/٤٠٠، عمدة القاري: ج٥/٢٧٢، المغني (لابن قدامة): ج١/٤٩٧، اختلاف العلماء: ص٤٨، سنن الترمذي: ج٢/٣٧، حلية العلماء: ج٢/٩٦، فتح الباري: ج٢/٢٢٠، نيل الاوطار: ج٢/١٩٣، الاشراف: ج١/٧٤.

(٤) الام: ج١/ص٩٠ و١٠٤، المجموع: ج٣/٣٠٤ـ٣٠٥ و٣٩٩ و٤٤٦، المحلى: ج٤/٨٧، نيل الاوطار: ج٢/١٩٣، سنن الترمذي: ج٢/٣٧.

(٥) صحيح مسلم: ج١/٢٩٢، الموطأ: ج١ص٧٦، سنن أبي داود: ج١/٢٢١، وصحيح البخاري: ج١/١٨٧.

(٦) شرح النووي لصحيح مسلم: ج٣/٣.

(٧) صحيح مسلم ١/٣٢٢ح١١٩، سنن البيهقي: ج٢/٢٨٠.

ثمّ لم يعد[١].

فالجواب أنّ هذه كلّها أخبار آحاد لا توجب علماً، وقد بيّنا أنّ العمل في الشريعة بما لايوجب العلم غير جائز. وبعد فيجوز أن يريد بالأمر بكفّ الأيدي قبضها عن الأفعال الخارجة عن أعمال الصلاة، ونحمل قوله: لم يعد على أنّه لم يعد إلى رفع يديه في ابتداء الركعة؛ فإنّ ذلك ممّا لاينكرونه بلا خلاف.

مسألة

[٤٦]

[ذكر الركوع والسجود]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به: القول بإيجاب التسبيح في الركوع والسجود؛ لأن أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وداود بن علي يوجبون ذلك[٢]، وإنّما يسقط وجوبه باقي الفقهاء المشهورين كأبي حنيفة والشافعي ومالك[٣].

والذي يدلّ على وجوبه: بعد إجماع الطائفة، كلّ آية من القرآن اقتضت بظاهرها الأمر بالتسبيح، وعموم الظاهر يقتضي دخول أحوال الركوع والسجود فيه، ومن أخرج هذه الأحوال منه فيحتاج إلى دليل، وأيضاً طريقة براءة الذمّة التي تكرّر ذكرها.

ومخالفونا يروون عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنّه لمّا نزل «فسبّح

---

(١) سنن ابي داود: ج١/٢٠٠، سنن البيهقي: ج٢/٧٦.

(٢) المحلى: ج٣/٢٦٠، المجموع: ج٣/٤١٤، المغني (لابن قدامة): ج١/٥٤٣، اختلاف العلماء: ص٤١، عمدة القاري: ج٦/٧٠.

(٣) الفتاوى الهندية: ج١/٧٤، المجموع: ج٣/٤١٤، الام: ج١/١١٥، المهذب: ج١/٧٥، المدونة الكبرى: ج١/ص٧٢، الشرح الكبير: ج١/٥٤٣، عمدة القاري: ج٦/٧٠، اختلاف العلماء ص٤١.

باسم ربّك العظيم»[١] قال (عليه السلام): اجعلوها في ركوعكم، ولمّا نزل «سبّح اسم ربّك الأعلىٰ»[٢] قال (عليه السلام): اجعلوها في سجودكم[٣]، وظاهر الأمر على الوجوب.

مسألة

[٤٧]

[الجلوس بعد رفع الرأس من السجدة الثانية]

وممّا يظن انفراد الامامية به، والشافعي[٤] يوافقها فيه: إيجابهم على من رفع رأسه من السجدة الثانية في الركعة الأُولى أن يجلس جلسة قبل نهوضه إلى الثانية، وإنّما لايوجب هذه الجلسة باقي الفقهاء كأبي حنيفة ومالك ومن عداهما[٥].

والحجّة لنا: بعد إجماع الطائفة، طريقة براءة الذمّة وأنّ من لم يفعل ذلك لم يتيقّن سقوط الصلاة عن ذمّته، وقد روى مخالفونا كلّهم عن النبي (صلّىٰ الله عليه وآله) أنّه كان يجلس هذه الجلسة[٦].

---

(١) سورة الواقعة: الآية ٩٦.

(٢) سورة الاعلى: الآية ١.

(٣) سنن ابن ماجة: ج١/٢٨٧، سنن أبي داود: ج١/٢٣٠، سنن البيهقي: ج٢/٨٦، تفسير ابن كثير: ج٤/٤٩٩.

(٤) الام: ج١/١١٦-١١٧، المجموع: ج٣/٤٤٠، الهداية: ج١/٥١، المغني (لابن قدامة): ج١/٥٢٩، بداية المجتهد: ج١/١٤٠.

(٥) الفتاوى الهندية: ج١/٧٥، المجموع: ج٣/٤٤٤، المغني (لابن قدامة): ج١/٥٢٩، الهداية ج١/٥١، المدونة الكبرى: ج١/٧٢-٧٣، بداية المجتهد: ج١/١٤٠.

(٦) صحيح البخاري: ج١/٢٠٨-٢٠٩، سنن النسائي: ج٢/٢٣٤.

مسألة

[٤٨]

[في التشهّد]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به: إيجاب التشهد الأوّل في الصلاة. وقد وافقنا على ذلك الليث بن سعد وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه (١).

وقال أبو حنيفة: التشهّدان معاً غير واجبين (٢).

وقال الشافعي: الثاني واجب والأوّل غير واجب (٣).

دليلنا: الإجماع المتردّد، وطريقة براءة الذمّة، وأيضاً فهذه حال هو فيها مندوب إلى ذكر الله تعالى وتعظيمه والصلاة على نبيّه (صلّى الله عليه وآله)؛ لدخولها في عموم الآيات المقتضية لذلك، مثل قوله تعالى: «ياأيّها الذين آمنوا صلّوا عليه وسلّموا تسليما» (٤)، وكلّ من أوجب الصلاة على النبيّ (عليه السلام) في هذه الحال أوجب التشهّد الأوّل.

وممّا يُلزمونه أنّهم يروون عن النبي (صلّى الله عليه وآله) أنّه كان يتشهّد التشهدين جميعاً (٥)، ورووا كلّهم عنه (عليه السلام) أنّه قال: صلّوا كما

---

(١) المجموع: ج٣/٤٥٠، المغني (لابن قدامة): ج١/٥٧١، عمدة القاري: ج٦/١٠٧، البداية: ج١/١٣٢.

(٢) الفتاوى الهندية: ج١/٧٦، البداية ج١/١٣٢، المغني (لابن قدامة): ج١/٥٧١، المحلى: ج٣/٢٧٠، المجموع: ج٣/٤٥٠، عمدة القاري: ج٦/١٠٦.

(٣) الام: ج١/١١٧ـ١١٨، المجموع: ج٣/٤٥٠، البداية ج١/١٣٢، المغني (لابن قدامة): ج١/٥٧١، عمدة القاري: ج٦/١٠٦.

(٤) سورة الاحزاب: الآية ٥٦.

(٥) سنن الدارمي: ج١/٢٥٦، سنن البيهقي: ج٢/١٢٩، كنز العمال: ج٧/٤٧٧ـ٤٧٨.

رأيتموني أُصلّي [١].

مسألة

[٤٩]

[في القنوت]

وممّا يظن انفراد الامامية به: القول بأنّ القنوت في كلّ صلاة والدعاء فيه بما أحبّ الداعي مستحبّ، وهو قول الشافعي؛ لأنّ الطحاوي حكى عنه في كتاب الاختلاف أنّ له أن يقنت في الصلوات كلّها عند حاجة المسلمين إلى الدعاء[٢].

والحجّة لنا: مضافاً إلى إجماع الطائفة قوله تعالى: «وقوموا لله قانتين» [٣].

فإذا قيل: القنوت هاهنا هو القيام الطويل.

قلنا: المعروف في الشريعة أنّ هذا الاسم يختصّ الدعاء في الصلاة[٤]، ولايعرف من إطلاقه سواه، وبعد فإنّا نحمله على الأمرين.

مسألة

[٥٠]

[الدعاء في غير القنوت]

وممّا يظنّ انفراد الامامية به وهو مذهب مالك [٥]: جواز الدعاء في الصلاة

---

(١) مسند أحمد بن حنبل: ج٥/٥٣، صحيح البخاري: ج١/١٥٤ و١٦٢-١٦٣، سنن الدارقطني: ج١/٣٤٦، سنن البيهقي: ج٢/٣٤٥.

(٢) الام: ج١/١٣٠ و٢٣٨، المجموع: ج٣/٤٩٤، المحلى: ج٤/١٤٥-١٤٦، المبسوط: ج١/١٦٥، بداية المجتهد: ج١/١٣٤.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٣٨.

(٤) ساقط من «الف» و«م».

(٥) المدونة الكبرى: ج١/١٠٢، المجموع: ج٣/٤٧١.

المكتوبة أين شاء المصلّي منها.

وحكى ابن وهب عن مالك أنه قال: لابأس بالدعاء في الصلاة المكتوبة في أوّلها ووسطها وآخرها[١]، وقال ابن القاسم: كان مالك يكره الدعاء في الركوع ولايرى به بأساً في السجود[٢].

والحجّة لنا: إجماع طائفتنا، وظاهر أمر الله تعالى بالدعاء، مثل قوله تعالى: «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن»[٣]، وقوله تعالى: «أُدعوني أستجب لكم»[٤].

مسألة

[٥١]

[ردّ السلام في الصلاة]

وممّا يظنّ انفراد الامامية به: ردّ السلام في الصلاة بالكلام، وقد وافق في ذلك سعيد بن المسيّب والحسن البصري[٥]، إلّا أنّ الشيعة تقول: يجب أن يقول المصلي في ردّ السلام مثل ماقاله المسلّم: سلام عليكم، ولايقول: وعليكم السلام.

وذهب الشافعي إلى أنّ المصلّي يردّ السلام بالإشارة دون الكلام[٦].

وقال أبو حنيفة وأصحابه: إن ردّ السلام بكلام فسدت صلاته، وإن ردّه بإشارة أساء[٧].

---

(١) المدونة الكبرى: ج١/١٠٣.

(٢) المدونة الكبرى: ج١/١٠٢.

(٣) سورة الاسراء: الآية ١١٠.

(٤) سورة المؤمن: الآية ٦٠.

(٥) المجموع: ج٤/١٠٤ـ١٠٥، المغني (لابن قدامة): ج١/٧١١.

(٦) المجموع: ج٤/١٠٤، المغني (لابن قدامة): ج١/٧١١.

(٧) اللباب ج١/٨٤، الهداية: ج١/٦٤، شرح فتح القدير: ج١/٣٥٨، المجموع: ج٤/١٠٥.

وقال الثوري: لايردّ السلام حتىّ يفرغ من الصلاة[١].

والحجّة لنا: إجماع الطائفة. فإذا قيل: هو كلام في الصلاة، قلنا: ليس كلّ كلام في الصلاة خارج عن القرآن محظوراً؛ لأنّ الذكر[٢] كلام ولم يدخل تحت الحظر.

ويمكن أن يقال: إنّ لفظة سلام عليكم من ألفاظ القرآن، ويجوز للمصلي أن يتلفّظ بها تالياً للقرآن وناوياً لردّ السلام؛ إذ لا تنافي بين الأمرين.

مسألة

[٥٢]

[تسليم المنفرد والمأموم]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ المنفرد أو الامام يسلّم تسليمة واحدة مستقبل القبلة وينحرف بوجهه قليلاً إلى يمينه، وإن كان مأموماً سلّم تسليمتين واحدة عن يمينه وأُخرى عن شماله، إلّا أن تكون جهة شماله خالية من أحد فيقتصر على التسليم عن يمينه، ولايترك التسليم على جهة يمينه على كلّ حال وإن لم يكن في تلك الجهة أحد.

وهذا الترتيب لايذهب إلى مثله أحد من الفقهاء؛ لأنّ مالكاً يذهب إلى أنّ الامام يسلّم تسليمة واحدة تلقاء وجهه والمنفرد والمأموم يسلّمان يميناً وشمالاً[٣]، وأبو حنيفة وأصحابه والشافعي يذهبون إلى أن يسلّم[٤] على كلّ

---

(١) المجموع: ج٤/١٠٥.

(٢) في باقي النسخ: الدعاء.

(٣) المدونة الكبرى: ج١/١٤٣-١٤٤، بداية المجتهد: ج١/١٣٤، المحلى: ج٤/١٣١-١٣٢، المغني (لابن قدامة): ج١/٥٨٨، المجموع: ج٣/٤٨٢، شرح فتح القدير: ج١/٢٧٨.

(٤) في «الف» و«م»: السلام.

حال يميناً وشمالاً[١]، فالانفراد من الامامية بذلك الترتيب ثابت.

والحجّة لنا: الإجماع المتكرّر ذكره.

مسألة
[٥٣]
[السهو المفسد للصلاة]

وممّا انفردت الامامية به: القول بأنّه لاسهو في الركعتين الأُوليين من كلّ صلاة فرض، ولاسهو في صلاة الفجر والمغرب وصلاة السفر؛ لأنّ باقي الفقهاء يخالف في ذلك[٢].

والحجّة على ذلك: إجماع الطائفة.

ويمكن أن يكون الوجه فيه تأكّد الأُوليين من كلّ صلاة، وكذلك المغرب والفجر؛ لأنّ القصر لايلحق الأُوليين وإنّما يلحق الأُخريين، والمغرب والفجر لايلحقهما أيضاً قصر، فلذلك وجب من كلّ سهو يعرض في الأُوليين وفي الصلاتين المذكورتين الإعادة.

مسألة
[٥٤]
[الشك في عدد الركعات]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من شكّ فلم يدركم صلّى اثنتين أو

---

(١) الفتاوى الهندية: ج١/٧٦، اللباب: ج١/٧٤، المبسوط (للسرخسي): ج١/٣٠، الأصل: ج١ ص١٠، شرح فتح القدير: ج١/٢٧٨، الام: ج١/١٢٢، المجموع: ج٣/٤٧٣، المغني (لابن قدامة): ج١/٥٨٨، المحلى: ج٤/١٣١.

(٢) المدونة الكبرى: ج١/١٣٤، بداية المجتهد: ج١/١٩٩، المجموع: ج٤/١١٦، شرح فتح القدير: ج١/٤٤٨، المحلى: ج٤/١٦٠، الفتاوى الهندية: ج١/١٢٦-١٢٧، المغني (لابن قدامة): ←

ثلاثاً واعتدل في ذلك ظنّه فإنّه يبني على الأكثر وهي الثلاث، فإذا سلّم صلّى ركعة من قيام أو ركعتين من جلوس مقام ركعة واحدة، فإن كان الذي بنى عليه هو الصحيح كان ماصلاه نافلة، وإن كان ماأتى به الثلاث كانت الركعة جبراناً لصلاته، وكذلك القول فيمن شكّ فلا يدري أصلّى ثلاثاً أم أربعاً.

ومن شكّ بين اثنتين وثلاث وأربع بنى أيضاً على الأكثر، فإذا سلّم صلّى ركعتين من قيام وركعتين من جلوس، حتّى إن كان بناؤه على الصحيح فالذي فعله نافلة، وإن كان الذي صلّاه اثنتين كانت الركعتان من قيام جبراناً لصلاته، وإن كان الذي صلّاه ثلاثاً فالركعتان من جلوس ـ وهي مقام واحدة ـ جبران صلاته.

وباقي الفقهاء يوجبون البناء على اليقين وهو النقصان، ويوجبون في هذا الموضع سجدتي السهو، ويقولون: إن كان مابنى عليه من النقصان هو الصحيح فالذي أتى به تمام صلاته، وإن كان بنى على الأقلّ وقد صلّى على الحقيقة الأكثر كان ذلك له نافلة[1].

والحجّة فيما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة؛ ولأنّ الاحتياط أيضاً فيه لأنّه إذا بنى على النقصان لم يأمن أن يكون قد صلّى على الحقيقة الأزيد، فيكون ماأتى به زيادة في صلاته.

فإذا قيل: وإذا بنى على الأكثر كما تقولون لا يأمن أن يكون إنّما فعل الأقلّ، فلا ينفع مافعله من الجبران؛ لأنّه منفصل من الصلاة وبعد التسليم.

ج١/٦٥٨ـ٦٥٩.

(١) اللباب: ج١/٩٥، المحلى: ج٤/١٦٠ـ١٦١، المدونة الكبرى: ج١/١٣٥ـ١٣٦، بداية المجتهد: ج١/١٩٨ـ١٩٩، المغني (لابن قدامة): ج١/٦٧٤، الفتاوى الهندية: ج١/١٣١، اختلاف العلماء: ص٥١، نيل الأوطار ج٣/١٣٩، المجموع: ج٤/١١٣، حلية العلماء: ج٢/١٣٦.

قلنا: ماذهبنا إليه أحوط على كلّ حال؛ لأنّ الإشفاق من الزيادة في الصلاة لايجري مجرى الإشفاق من تقديم السلام في غير موضعه؛ لأنّ العلم بالزيادة في الصلاة مبطل لها على كلّ حال.

مسألة

[٥٥]

[امامة الفاسق]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به: منعهم من الائتمام في الصلاة بالفاسق، ومالك يوافقهم في هذه المسألة[١]، وباقي الفقهاء يجيزون الائتمام في الصلاة بالفاسق[٢].

دليلنا: الإجماع المتكرّر، وطريقة اليقين ببراءة الذمّة، وأيضاً قوله تعالى: «ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسّكم النار»[٣]، وتقديم الامام في الصلاة ركون إليه، ولأنّ إمامة الصلاة معتبر فيها الفضل والتقدّم فيما يعود إلى الدين، ولهذا رتّب فيها من هو أقرأ وأفقه وأعلم، والفاسق ناقص فلا يجوز تقديمه على من خلا من نقصه.

* * *

---

(١) المدونة الكبرى: ج١/٨٣-٨٤، بدائع الصنائع: ج١/١٥٦، فتح العزيز: ج٤/٣٣٠، المجموع: ج٤/٢٥٣، المغني (لابن قدامة): ج٢/٢٢، شرح فتح القدير: ج١/٣٠٥.

(٢) الفتاوى الهندية: ج١/٨٤، بداية المجتهد: ج١/١٤٧-١٤٨، المجموع: ج٤/٢٥٣، المغني (لابن قدامة): ج٢/٢١-٢٢، المحلى: ج٤/٢١٠، بدائع الصنائع: ج١/١٥٦، شرح فتح القدير: ج١/٣٠٤، فتح العزيز: ج٤/٣٣٠.

(٣) سورة هود: الآية ١١٣.

مسألة
[٥٦]

[إمامة ولد الزنا]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به: كراهية إمامة ولد الزنا في الصلاة.

وقد شارك الامامية غيرهم في ذلك، فذكر الطحاوي في كتاب الخلاف بين الفقهاء: أنّ مالكاً كان يكره إمامة ولد الزنا[1]، وحكى عن الشافعي أنّه قال: أكره أن ينصب من لايعرف أبوه إماماً[2]، وحكى عن أصحاب أبي حنيفة أنّهم قالوا: غيره أحبّ إلينا[3]، إلّا أنّهم وإن كرهوا ذلك فإنّ الصلاة خلفه عندهم مجزئة، والظاهر من مذهب الامامية أنّ الصلاة خلفه غير مجزئة.

والوجه في ذلك والحجّة له: الإجماع المتقدّم، وطريقة براءة الذمّة.

مسألة
[٥٧]

[إمامة الابرص والمجذوم والمفلوج]

وممّا انفردت الامامية به: كراهيّة إمامة الأبرص والمجذوم والمفلوج.

والحجّة فيه: إجماع الطائفة. ويمكن أن يكون الوجه في منعه نفار النفوس عمّن هذه حاله والعزوف عن مقاربته؛ ولأنّ المفلوج ومن أشبهه من ذوي العاهات ربّما لم يتمكّنوا من استيفاء أركان الصلاة.

---

(١) المحلى: ج٤/٢١١، المغني (لابن قدامة): ج٢/٥٩، المجموع: ج٤/٢٩٠.

(٢) الام: ج١/١٦٦، المجموع: ج٤/٢٩٠، المغني (لابن قدامة): ج٢/٥٩.

(٣) اللباب: ج١/٧٩، الفتاوى الهندية: ج١/٨٥، بدائع الصنائع: ج١/١٥٦، شرح فتح القدير: ج١/٣٠٤، المجموع: ج٤/٢٩٠، المغني (لابن قدامة): ج٢/٥٩، النتف: ج١/٩٥.

مسألة

[٥٨]

[صلاة الضحىٰ والتنفل بعد طلوع الشمس]

وممّا انفردت به الاماميّة: كراهية صلاة الضحىٰ، وإنّ التنفل بالصلاة بعد طلوع الشمس الى وقت زوالها محرم إلّا في يوم الجمعة خاصّة.

والوجه في ذلك: الاجماع المتقدم، وطريقة الاحتياط؛ فإنّ صلاة الضحىٰ غير واجبة عند أحد ولاحرج في تركها، وفي فعلها خلاف، بل تكون بدعة ويلحق به إثم، فالأحوط العدول عنها.

مسألة

[٥٩]

[ترتيب صلاة الاحدى والخمسين]

وممّا انفردت الاماميّة به: ترتيب صلاة الاحدى والخمسين في اليوم والليلة على الوجه الذي رتّبوه وبيّنوه؛ لأنّ باقي الفقهاء لايعرف ذلك الترتيب[١].

والحجّة فيه: إجماع الطائفة عليه، وليس يمكن أن يدّعى عليهم أنّهم أبدعوا فيما يزيدونه من هذه النوافل؛ لأنّ الصلاة خير موضوع والزيادة فيها مستحسنة غير منكرة.

مسألة

[٦٠]

[مسافة التقصير]

٢/ وممّا انفردت الاماميّة به: تحديدهم السفر الذي يجب فيه التقصير في

---

(١) بداية المجتهد: ج١/٢١٢، ارشاد الساري: ج٢/٢٢٨، الهداية: ج١/٦٦، الوجيز: ج١/٥٣، اللباب: ←

الصلاة ببريدين، والبريد أربعة فراسخ والفرسخ ثلاثة أميال، فكأنّ المسافة أربعة وعشرون ميلاً.

وقال أبو حنيفة وأصحابه: مسير ثلاثة أيام بلياليهنّ، وهو قول الثوري وابن حي[١].

وقال مالك: ثمانية وأربعون ميلاً، فإن لم يكن أميال فسير يوم وليلة للبغل وهو قول الليث[٢].

وقال الأوزاعي: يوم تام[٣].

وقال الشافعي: ستة وأربعون ميلاً بالهاشمي[٤].

والحجّة لنا في ذلك: إجماع الطائفة. وأيضاً فإنّ الله تعالى علّق سقوط فرض الصيام على المسافر بكونه مسافراً، في قوله تعالى: «فَمَنْ كانَ مِنكُمْ مَرِيضاً أو على سَفَرٍ فعِدَّةٌ من أيّامٍ أُخَرَ»[٥]، ولا خلاف بين الأمّة في أنّ كلّ سفر أسقط فرض الصيام ورخّص في الإفطار فهو بعينه موجب لقصر الصلاة، وإذا كان الله تعالى قد علّق ذلك في الآية باسم السفر، فلا شبهة في أنّ إسم السفر يتناول المسافة التي حدّدنا السفر بها، فيجب أن يكون الحكم تابعاً لها.

ج١/٩٠-٩١، الام: ج١/١٣٩، المغني (لابن قدامة): ج١/٧٦٢، الفتاوى الهندية: ج١/١١٢-١١٣.

(١) المبسوط (للسرخسي): ج١/٢٣٥، بداية المجتهد: ج١/١٧١، المجموع: ج٤/٣٢٥، المغني (لابن قدامة): ج٢/٩٢، شرح فتح القدير: ج٢/٢-٣، عمدة القاري: ج٧/١١٩، اختلاف العلماء: ص٤٥، حلية العلماء: ج٢/١٩٣.

(٢) المدونة الكبرى: ج١/١١٩، المبسوط (للسرخسي): ج١/٢٣٥، المجموع: ج٤/٣٢٥، مواهب الجليل: ج٢/١٤٠، بداية المجتهد: ج١/١٧١.

(٣)و(٤) المغني (لابن قدامة): ج٢/٩٢، المجموع: ج٤/٣٢٥، المبسوط (للسرخسي) ج١/٢٣٥، عمدة القاري: ج٧/١١٩.

(٥) سورة البقرة: الآية ١٨٤.

ولايلزم على ذلك أدنى مايقع عليه هذا الاسم من فرسخ أو ميل؛ لأنّ الظاهر يقتضي ذلك لو تركنا معه[١]، لكنّ الدليل والإجماع أسقطا اعتبار ذلك، ولم يسقطاه فيما اعتبرنا من المسافة وهو داخل تحت الاسم.

مسألة

[٦١]

[نية المسافر الاقامة]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ المسافر يلزمه التقصير ما لم ينو المقام في البلد الذي يدخله عشرة أيّام فصاعداً، وإذا نوى ذلك وجب عليه الإتمام؛ لأنّ من عداهم من الفقهاء يخالف في ذلك.

فأبو حنيفة وأصحابه والثوري يقولون: إنّه إذا نوى اقامة خمسة عشر يوماً أتمّ وإن نوى أقلّ من ذلك قصر[٢].

وقال الشافعي ومالك وهو قول سعيد بن المسيّب والليث: إذا نوى إقامة أربعة أيّام أتمّ[٣].

وقال الأوزاعي: إذا نوى إقامة ثلاثة عشر يوماً أتمّ[٤].

وروي عن ابن حي أنّه قال: إن مرّ المسافر بمصره الذي فيه أهله وهو

(١) في «الف» و«ب»: معه الدليل.

(٢) المبسوط (للسرخسي) ج١/٢٣٦، عمدة القاري: ج٧/١١٦، بداية المجتهد: ج١/١٧٣، المجموع: ج٤/٣٦٤، مجمع الانهر: ج١/١٦٢، اللباب: ج١/١٠٦، الفتاوى الهندية: ج١/١٢٩، المحلى: ج٥/٢٢، اختلاف العلماء: ص٤٥، حلية العلماء: ج٢/١٩٩.

(٣) الام: ج١/١٨٣، المدونة الكبرى: ج١/١١٩، المغني (لابن قدامة): ج٢/١٣٢-١٣٣، المجموع: ج٤/٣٦٤، بداية المجتهد: ج١/١٧٣، المحلى: ج٥/٢٣.

(٤) عمدة القاري: ج٧/١١٦، المحلى: ج٥/٢٢، المجموع: ج٤/٣٦٤.

منطلق ماض في سفره قصر فيه الصلاة مالم يقم به عشراً، فإن أقام به عشراً أو بغيره من سفره أتمّ الصلاة[١].

وهذه موافقة من ابن حي لنا على بعض الوجوه؛ لأنّه اعتبر العشر فيما نقوله وفيما لانقول به، وكيف يجوز أن يعتبر العشر في دخول المسافر إلى مصره الذي فيه أهله ووطنه، وهو بدخوله إليه قد خرج من أن يكون مسافراً، وإنّما يعتبر مدّة الإقامة فيمن هو مسافر، والمشقّة التي يتبعها التقصير زائلة عمّن عاد إلى وطنه وحصل بين أهله.

فأمّا الحجّة على أنّ التحديد الذي ذكرناه أولى من غيره: فهو الإجماع المتكرّر.

مسألة

[٦٢]

[لو أتم المسافر صلاته]

وممّا يظنّ انفراد الإماميّة به: القول بأنّ من تمّم الصلاة في السفر يجب عليه الإعادة إن كان متعمّداً على كلّ حال وإن كان أتمّ[٢] ناسياً أعاد مادام في الوقت، وبعد خروج الوقت لاإعادة عليه.

وأكثر الفقهاء يخالفون في ذلك؛ لأنّ أبا حنيفة وأصحابه يقولون: إن قعد في الاثنتين قدر التشهّد مضى في صلاته، وإن لم يقعد فصلاته فاسدة[٣].

وقال الثوري: إذا قعد في الاثنتين لم يعد[٤].

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج٢/١٣٣، المجموع: ج٤/٣٦٥، المحلى: ج٥/٢٣، عمدة القاري: ج٧/١١٦.

(٢) ساقط من «الف» و«ب».

(٣) اللباب: ج١/١٠٦، المبسوط (للسرخسي): ج١ ص٢٣٩، المحلّى: ج٤/٢٦٤، الفتاوى الهندية: ج١/١٣٩، المغني (لابن قدامة): ج٢/١٠٧، الهداية: ج١/٨٠-٨١، شرح فتح القدير: ج٢/٦-٧.

(٤) احكام القرآن (للجصاص): ج٢/٢٥٣.

وقال ابن حي: إذا صلّى أربعاً متعمّداً أعاد إذا كان منه الشيء اليسير، فإذا طال ذلك في سفره وكثر لم يعد[1] وهذه موافقة منه للشيعة على بعض الوجوه.

وقال حمّاد بن أبي سليمان: إذا صلّى أربعاً أعاد[2]. وهذا وفاق للشيعة؛ لأنّ ظاهر قوله يقتضي التعمّد دون النسيان.

وقال الحسن البصري: إذا افتتح الصلاة على أنّه يصلّي أربعاً أعاد، وإن نوى أن يصلّي أربعاً بعد أن افتتح الصلاة بنيّة أن يصلّي ركعتين ثمّ بدا له فسلّم في الركعتين أجزأته صلاته[3].

وقال مالك: إذا صلّى المسافر أربعاً فإنّه يعيد مادام في الوقت، فإذا مضى الوقت فلا إعادة عليه.

وقال: ولو أنّ مسافراً افتتح المكتوبة ينوي أربعاً فلمّا صلّى ركعتين بدا له فسلّم أنّه لا يجزئ[4].

فإن كان مالك أراد بإيجاب الإعادة مادام في الوقت وإسقاطها مع خروجه حال النسيان فهو موافق للامامية، وماأظنّه أراد ذلك، وظاهر الكلام يقتضي التعمّد.

والحجّة في مذهبنا: الإجماع المتقدّم، وأيضاً فإنّ فرض السفر الركعتان فيما كان في الحضر أربعاً، وليس ذلك برخصة، وإذا كان الفرض كذلك فمن لم يأت به على مافرض وجبت عليه الإعادة.

---

(١) عمدة القاري: ج٧/١٣٣.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج٢/١٠٧.

(٣) عمدة القاري: ج٧/١٣٣.

(٤) المدونة الكبرى: ج١/١٢١، المحلى: ج٤/٢٦٥، المبسوط (للسرخسي) ج١/٢٣٩، عمدة القاري: ج٧/١٣٣.

فإن قيل: القرآن يمنع ممّا ذكرتم؛ لأنّه تعالى قال: «وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة»[1]، ورفع الجناح يدلّ على الإباحة لاعلى الوجوب.

قلنا: هذه الآية غير متناولة لقصر الصلاة في عدد الركعات، وإنّما المستفاد منها التقصير في الأفعال من الإيماء وغيره؛ لأنّه تعالى علّق القصر بالخوف، ولاخلاف في أنّه ليس من شرط القصر في عدد ركعات الصلاة الخوف، وإنّما الخوف شرط في الوجه الآخر وهو الأفعال في الصلاة؛ لأنّ صلاة الخوف قد أُبيح فيها ماليس مباحاً مع الأمن.

مسألة
[٦٣]
[من سفره أكثر من حضره]

وممّا انفردت به الإمامية: القول بأنّ من سفره أكثر من حضره كالملّاحين والجمّالين ومن جرى مجراهم لا تقصير عليهم؛ لأنّ باقي الفقهاء لايراعون ذلك.

والحجّة على ماذهبنا إليه: إجماع الطائفة، وأيضاً فإنّ المشقّة التي تلحق المسافر هي الموجبة للتقصير في الصوم والصلاة، ومن ذكرنا حاله ممّن سفره أكثر من حضره لامشقّة عليه في السفر، بل ربّما كانت المشقّة في الحضر لاختلاف العادة[2]، وإذا لم يكن عليه مشقّة فلا تقصير.

---

(١) سورة النساء: الآية ١٠١.

(٢) في «الف»: لانه خلاف للعادة.

مسألة

[٦٤]

[العدد الذي تنعقد به الجمعة]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الجمعة لا تنعقد إلاّ بحضور خمسة الامام أحدهم؛ لأنّ أبا حنيفة وأصحابه والليث يقولون: إنّها تنعقد بثلاثة سوى الامام(١).

وروي عن أبي يوسف اثنان سوى الامام، وبه قال الثوري(٢).

وقال ابن حي: إن لم يحضر الامام إلّا رجل واحد فخطب عليه وصلّى به الجمعة أجزأتها(٣).

واعتبر الشافعي أربعين رجلاً(٤).

والدليل على صحّة ماذهبنا إليه: الإجماع المتقدّم ذكره.

واعتبار أبي حنيفة ومن وافقه أقلّ مايقع عليه إسم جماعة وأنّه ثلاثة، وأنّ الجمعة مشتقّة من الاجتماع والجماعة، ليس بشيءٍ؛ لأنّه يلزم عليه أن يكون الامام في الثلاثة؛لأنّ اسم الجماعة حاصل.

ويلزم عليه أيضاً ماقاله أبو يوسف؛ لأنّ الاثنين في الشريعة جماعة مثل

---

(١) الفتاوى الهندية: ج١/١٤٨، الهداية: ج١/٨٣، اللباب: ج١/١١١، المجموع: ج٤/٥٠٤، المحلى: ج٥/٤٦، المبسوط (للسرخسي): ج٢/٢٤، شرح فتح القدير: ج٢/٣١، بداية المجتهد: ج١/١٦١، المغني (لابن قدامة): ج٢/١٧٢.

(٢) الهداية: ج١/٨٣، اللباب: ج١/١١١، المبسوط (للسرخسي): ج٢/٢٤، المحلى: ج٥/٤٦، شرح فتح القدير: ج١/٣١، بداية المجتهد: ج١/١٥٣، النتف: ج١/٩٢.

(٣) المجموع: ج٤/٥٠٤، المحلّى: ج٥/٤٦، الاستذكار: ج٢/٣٢٤.

(٤) النتف: ج١/٩٢، الاستذكار: ج٢/٣٢٤، المبسوط (للسرخسي): ج٢/٢٥، الام: ج١/١٩٠، المجموع: ج٤/٥٠٢، المغني (لابن قدامة): ج٢/١٧٢، بداية المجتهد: ج١/١٦١، شرح فتح القدير: ج٢/٣١، المحلى: ج٥/٤٦.

الثلاثة، ويلزم عليه قول ابن حي؛ لأنّ الواحد مع الامام جماعة.

وبعد فالجمعة وإن اشتقّت من الاجتماع، فالمعوّل في عدد الجماعة وحصرها على دليل مقطوع به دون الاشتقاق، وقد بيّنا ذلك.

مسألة

[٦٥]

[مايقرأ في الصلوات يوم الجمعة وليلتها]

وممّا انفردت به الامامية: استحباب أن يقرأ ليلة الجمعة بسورة الجمعة وسبّح في المغرب وفي العشاء الآخرة، وفي صلاة الغداة بالجمعة والمنافقين، وكذلك في صلاة الجمعة المقصورة، وفي الظهر والعصر إذا صلّاهما من غير قصر. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك[١]، إلّا أنّ الشافعي يوافق الامامية في استحباب السورتين في صلاة الجمعة خاصّة[٢].

والحجّة في ذلك: إجماع الطائفة، ولأنّه أحوط. من حيث إنّه لا خلاف في أنّه إذا قرأ ماذكرناه أجزأه ولم يفعل مكروهاً، وليس كذلك إذا عدل عنه.

مسألة

[٦٦]

[الجماعة في نوافل رمضان]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به: المنع من الاجتماع في صلاة نوافل شهر رمضان وكراهية ذلك.

---

(١) اللباب: ج١/١١١، الفتاوى الهندية: ج١/١٤٩، المبسوط (للسرخسي) ج٢/٣٦، المغني (لابن قدامة): ج٢/١٨٩، بداية المجتهد: ج١/١٦٧.

(٢) الام: ج١/٢٠٥، مغني المحتاج: ج١/٢٩٠، المغني (لابن قدامة): ج٢/١٨٩، شرح فتح القدير: ج٢/١٢٩، فتح العزيز: ج٤/٥٨٤.

وأكثر الفقهاء يوافقهم على ذلك؛ لأنّ المعلّى روى عن أبي يوسف أنّه قال: من قدر على أن يصلّي في بيته كما يصلّي مع الامام في شهر رمضان فأحبّ إليّ أن يصلّي في بيته، وكذلك قال مالك [١]، قال: وكان ربيعة وغير واحد من علمائنا ينصرفون ولايقومون مع الناس [٢]، وقال مالك: أنا أفعل ذلك، وما قام النبيّ (صلّى الله عليه وآله) إلّا في بيته [٣]. وقال الشافعي: صلاة المنفرد في قيام شهر رمضان أحبّ إليّ [٤]، وهذا كلّه حكاه الطحاوي في كتاب الاختلاف، فالموافق للامامية في هذه المسألة أكثر من المخالف.

والحجّة لنا: الإجماع المتقدّم، وطريقة الاحتياط؛ فإنّ المصلّي للنوافل في بيته غير مبدع ولاعاص بالإجماع، وليس كذلك إذا صلّاها في جماعة.

ويمكن أن يعارضوا في ذلك بما يروونه عن عمر بن الخطّاب، من قوله وقد رأى اجتماع الناس في صلاة نوافل شهر رمضان: بدعة ونعمت البدعة [٥]، فاعترف بأنّها بدعة وخلاف السنّة، وهم يروون عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنّه قال: كلّ بدعة ضلالة وكلّ ضلالة في النار [٦].

***

---

(١) المدونة الكبرى: ج١/٢٢٢، المغني (لابن قدامة): ج٢/٨٠٠، المبسوط (للسرخي): ج٢/١٤٤، شرح فتح القدير: ج١/٤٠٨، عمدة القاري: ج٧/١٧٨.

(٢) المجموع: ج٤/٣٥.

(٣) المبسوط (للسرخس): ج٢/١٤٤.

(٤) المجموع: ج٤/٥، المغني (لابن قدامة): ج١/٨٠٠، عمدة القاري: ج٧/١٧٨.

(٥) صحيح البخاري: ج٣/٥٨، موطأ مالك: ج١/١١٤.

(٦) سنن ابن ماجة: ج١/١٦ و١٨ ح٤٢ و٤٦، مسند احمد بن حنبل: ج٣/٣١٠، سنن أبي داود: ج٤/٢٠١، سنن الدارمي: ج١/٤٤ و٦٩، كنز العمال: ج١/٢٢١.

مسألة

[٦٧]

[كيفية نوافل رمضان]

وممّا انفردت به الامامية: ترتيب نوافل شهر رمضان، على أن يصلّي في كلّ ليلة منه عشرين ركعة، منها ثمان بعد المغرب وإثنتا عشرة ركعة بعد العشاء الآخرة، فإذا كان في ليلة تسع عشرة صلّى مائة ركعة، ويعود في ليلة العشرين إلى الترتيب الذي تقدّم، ويصلّي في ليلة إحدى وعشرين مائة وفي ليلة اثنتين وعشرين ثلاثين ركعة، منها ثمان بعد المغرب والباقي بعد صلاة العشاء الآخرة، ويصلّي في ليلة ثلاث وعشرين مائة،وفيما بقي من الشهر في كلّ ليلة ثلاثين ركعة على الترتيب الذي ذكرناه.

ويصلّي في كلّ يوم جمعة من الشهر عشر ركعات،أربع منها صلاة أميرالمؤمنين (عليه السلام)، وصفتها أن يقرأ في كلّ ركعة الحمد مرّة وسورة الإخلاص خمسين مرّة، وركعتين صلاة فاطمة (عليه السلام)، وصفتها أن يقرأ في أول ركعة الحمد مرّة وإنّا أنزلناه في ليلة القدر مائة مرّة، وفي الثانية الحمد مرّة وسورة الإخلاص مائة مرّة. ثمّ يصلّي أربع ركعات صلاة التسبيح، وتعرف بصلاة جعفر الطيّار (عليه السلام) وصفتها معروفة.

ويصلّي في ليلة آخر جمعة من الشهر عشرين ركعة من صلاة أميرالمؤمنين (صلوات الله عليه) المتقدّم وصفها، وفي ليلة آخر سبت من الشهر عشرين ركعة من صلاة فاطمة (عليها السلام) وقد مضى وصفها، فيكمل له بذلك ألف ركعة.

وهذا الترتيب لايعرفه باقي الفقهاء؛ لأنّ أبا حنيفة وأصحابه والشافعي يذهبون إلى أنّ نوافل شهر رمضان عشرون ركعة في كلّ ليلة سوى الوتر[1]،

(١) بداية المجتهد: ج١/٢١٤، المجموع: ج٤/٣٢، فتح المعين: ص٣٣، الاستذكار: ج٢/٣٣٥.

وقال مالك: تسع وثلاثون ركعة بالوتر، والوتر ثلاث[١].

وحجّتنا على ماذهبنا إليه: إجماع الطائفة؛ ولأنّ الذي اعتبرناه زيادة على عددهم، والزيادة تقتضي الخير، والاحتياط فيه أيضاً.

مسألة

[٦٨]

[وجوب صلاة العيدين]

وممّا يظن انفراد الامامية به: القول بأنّ صلاة العيدين واجبتان على كلّ من وجبت عليه صلاة الجمعة وبتلك الشروط؛ لأنّ أبا حنيفة يذهب إلى وجوبها[٢] كما تقول الامامية. والشافعي يقول: إنّهما ليستا بواجبتين[٣].

دليلنا على ماذهبنا إليه: الإجماع المتقدّم، وطريقة الاحتياط أيضاً.



مسألة

[٦٩]

[تكبيرات صلاة العيدين]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ تكبير صلاة العيدين في الأُولى سبع وفي الثانية خمس من جملتهنّ تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع.

وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك؛ لأنّ أبا حنيفة وأصحابه يذهبون إلى أنّهن

---

(١) المدونة الكبرى: ج١/٢٢٢، بداية المجتهد: ج١/٢١٤.

(٢) المبسوط (للسرخسي): ج٢/٣٧، عمدة القاري: ج٦/٢٧٣، المجموع: ج٥/٣، المغني (لابن قدامة): ج٢/٢٢٣.

(٣) الام: ج١/٢٤٠، المغني (لابن قدامة): ج٢/٢٢٣، المجموع: ج٥/٣، عمدة القاري: ج٦/٢٧٣.

خمس في الأُولى وأربع في الثانية من جملتهنّ تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع[١].

وقال مالك والشافعي: سبع في الأُولى وخمس في الأُخرى، وقال الشافعي: لايعتدّ بتكبيرة الافتتاح والركوع[٢].

وروي عن مالك أنّه يعتدّ في الركعة[٣] بتكبيرة الافتتاح في جملة التكبيرات السبع[٤]. فان كان مالك يعتدّ بتكبيرة الركوع أيضاً فهو موافق للامامية، وإلّا فالانفراد ثابت.

دليلنا على ماذهبنا إليه: الإجماع المتقدّم.

مسألة

[٧٠]

[محل القراءة في صلاة العيدين]

وممّا انفردت الامامية به: إيجاب القراءة في كلّ ركعة من صلاة العيدين قبل التكبيرات الزوائد؛ لأنّ أبا حنيفة وأصحابه يوجبون القراءة في الأُولى بعد التكبير وفي الثانية قبل التكبير[٥]، فكأنّه يوالي بين القراءتين، وقال مالك

---

(١) المبسوط (للسرخسي) ج٢/٣٨، الفتاوى الهندية: ج١/١٥٠، بداية المجتهد: ج١/٢٢٢، المحلى: ج٥/٨٣، اللباب: ج١/١١٦، الهداية: ج١/٨٦، شرح فتح القدير: ج٢/٤٣، المغني (لابن قدامة): ج٢/٢٣٩.

(٢) المدونة الكبرى: ج١/١٦٩، المحلى: ج٥/٨٣، المجموع: ج٥/١٩، المغني (لابن قدامة): ج٢/٢٣٨، شرح فتح القدير: ج٢/٤٣، الام: ج١/٢٠٩ وج٢/٣٨، بداية المجتهد: ج١/٢٢٢، المبسوط (للسرخسي): ج٢/٣٨.

(٣) في «م» الركعة الاولى.

(٤) المدونة الكبرى: ج١/١٦٩، بداية المجتهد: ج١/٢٢٢.

(٥) اللباب: ج١/١١٦، الهداية: ج١/٨٦، المجموع: ج٥/٢٠، النتف: ج١/١٠٠، المحلى: ج٥/٨٣، ←

والشافعي: يبدأ في الركعتين معاً بالتكبيرات[1]، فانفراد الامامية واضح.

والحجة لنا: الإجماع المتقدم، وطريقة الاحتياط؛ فإنّ الذي تذهب إليه الامامية يجوز عند الجماعة إذا أدّى إليه الاجتهاد، ومايقوله مخالفها لايجوز عند الامامية على حال من الأحوال، فالاحتياط فيما تذهب إليه الامامية واضح.

مسألة

[٧١]

[القنوت في صلاة العيدين]

وممّا انفردت به الامامية: إيجابهم القنوت بين كلّ تكبيرتين من تكبيرات العيد؛ لأن باقي الفقهاء لايراعي ذلك.

والحجة فيه: إجماعها، ولأنّه أيضاً لايقين[2] ببراءة ذمّته من صلاة العيد إلّا بما ذهبنا إليه من القنوت، ولابدّ من يقين ببراءة الذمّة من الواجب.



مسألة

[٧٢]

[تكبيرات الفطر والاضحى]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ على المصلّي التكبير في ليلة الفطر، وابتداؤه من دبر صلاة المغرب إلى أن يرجع الامام من صلاة العيد، فكأنّه

شرح فتح القدير: ج٢/٤٣، المغني (لابن قدامة): ج٢/٢٣٧، المبسوط (للسرخسي): ج٢/٣٨-٣٩، الفتاوى الهندية: ج١/١٥٠.

(١) المدونة الكبرى: ج١/١٦٩، بداية المجتهد: ج١/٢١٣، الام: ج١/٢٣٦، المجموع: ج٥/٢٠، المغني (لابن قدامة): ج٢/٢٣٧، فتح العزيز: ج٥/٤٦.

(٢) في «الف» و«م»: لايوقن.

عقيب أربع صلوات أُولاهنّ المغرب من ليلة الفطر وأُخراهنّ صلاة العيد.

وفي عيد الأضحى يجب التكبير على من كان بمنى عقيب خمس عشرة صلاة، أُولاهن صلاة الظهر من يوم العيد، ومن كان في غير منى من أهل سائر الأمصار يكبّر عقيب عشر صلوات، أُولاهنّ صلاة الظهر من يوم العيد.

وباقي الفقهاء يخالف في ذلك، أمّا التكبير في عيد الفطر عقيب الصلوات فلا يعرفونه، وإنّما اختلفوا في التكبير في طريق المصلّي إلى الصلاة، فروي عن أبي حنيفة أنّه يكبّر يوم الأضحى ويجهر في ذهابه إلى المصلّى ولا يكبّر يوم الفطر(١).

وقال مالك والأوزاعي: يكبّر في خروجه إلى المصلّى في العيدين جميعاً(٢)، وقال مالك: يكبّر في المصلّى إلى أن يخرج الامام، فإذا خرج الامام قطع التكبير، ولا يكبّر إذا رجع(٣).

وقال الشافعي: أحبّ إظهار التكبير ليلة الفطر وليلة النحر، وإذا غدوا إلى المصلّى حتىّ يخرج الامام، وفي موضع آخر: حتىّ يفتتح الامام الصلاة(٤).

واختلفوا في تكبير الأضحى، فقال أبو حنيفة: من صلاة الفجر من يوم عرفة إلى صلاة العصر من يوم النحر(٥).

---

(١) الفتاوى الهندية: ج١/١٥٠، اللباب: ج١/١١٥ و١١٨، المجموع: ج٥/٤١، المغني (لابن قدامة): ج٢/٢٣١.

(٢) المدونة الكبرى: ج١/١٦٧، بداية المجتهد: ج١/٢٢٥-٢٢٦، المجموع: ج٥/٤٢، المغني (لابن قدامة): ج٢/٢٣١، فتح العزيز: ج٥/١٤.

(٣) المدونة الكبرى: ج١/١٦٧، المغني (لابن قدامة): ج٢/٢٣٠.

(٤) الام: ج١/٢٤١، المجموع: ج٥/٣٠.

(٥) المبسوط (للسرخسي): ج٢/٤٢-٤٣، اللباب: ج١/١١٨، الهداية: ج١/٨٧، عمدة القاري: ج٦/٢٩٣، شرح فتح القدير: ج٢/٤٨، المجموع: ج٥/٤٠، المحلى: ج٥/٩١، المغني (لابن قدامة): ج٢/٢٤٦.

وقال أبو يوسف ومحمّد والثوري: إلى آخر أيّام التشريق[١].

وقال مالك والشافعي: من صلاة الظهر يوم النحر إلى صلاة الفجر من آخر أيّام التشريق[٢].

والحجّة لنا: ماتقدّم من الإجماع، وطريقة الاحتياط، وقوله تعالى: «ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم»[٣] يدل على أنّ التكبير أيضاً واجب في الفطر.

مسألة

[٧٣]

[وجوب صلاة الكسوف والخسوف]

وممّا انفردت به الامامية: القول بوجوب صلاة كسوف الشمس والقمر، ويذهبون إلى أنّ من فاتته هذه الصلاة وجب عليه قضاؤها.

وباقي الفقهاء يخالف في ذلك[٤].

والحجّة على مذهبنا: إجماع الطائفة. ويمكن أن يعارض المخالفون بما يروونه عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) من قوله: إنّ الشمس والقمر

---

(١) الفتاوى الهندية: ج١/١٥٢، المبسوط (للسرخسي): ج٢/٤٣، بداية المجتهد: ج١/٢٢٦، المجموع: ج٥/٤٠، المحلى: ج٥/٩١، عمدة القاري: ج٦/٢٩٣، شرح فتح القدير: ج٢/٤٩.

(٢) المدونة الكبرى: ج١/١٧٢، بداية المجتهد: ج١/٢٢٦، الام: ج١/٢٤١، المجموع: ج٥/٣٣-٣٤، المغني (لابن قدامة): ج٢/٢٤٦، عمدة القاري: ج٦/٢٩٣.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

(٤) المغني (لابن قدامة): ج٢/٢٨٠، المبسوط (للسرخسي): ج٢/٧٥، المجموع: ج٥/٤٣-٤٤، بداية المجتهد: ج١/٢٠٣، شرح فتح القدير: ج١/٤٣٢.

[آيتان] (١) لاينكسفان لموت أحد ولالحياة أحد، فإذا رأيتموهما فافزعوإلى الصلاة (٢)، وأمره (عليه السلام) على الوجوب.

مسألة
[٧٤]
[كيفية صلاة الكسوف]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ صلاة الكسوف عشر ركعات وأربع سجدات.

وقال أبو حنيفة وأصحابه. إنّها ركعتان على هيئة الصلاة المعروفة (٣)، وقال مالك والليث والشافعي: أربع ركعات في أربع سجدات (٤).

دليلنا: إجماع الطائفة؛ ولأنّ ماذهبنا إليه يحتوي على ماقالوه ويزيد عليه، وماذهبوا إليه بخلاف ذلك.

مسألة
[٧٥]
[حكم الصلاة على الطفل إذا مات]

وممّا انفردت الامامية به: القول بأنّ الأطفال ومن جرى مجراهم ممن لم

---

(١) الزيادة من «الف» و«م» والمصدر.

(٢) صحيح البخاري: ج٢/٤٢، سنن ابن ماجة: ج١/٤٠١ ح١٢٦٣، كنز العمال: ج٨/٤٢٩.

(٣) اللباب: ج١/١١٩، الفتاوى الهندية: ج١/١٥٢، المبسوط (للسرخسي): ج٢/٧٤، شرح فتح القدير: ج٢/٥٢، المجموع: ج٥/٦٢، المحلى: ج٥/٩٦، بداية المجتهد: ج١/٢١٥.

(٤) المجموع: ج٥/٦٢، بداية المجتهد: ج١/٢١٥، الام: ج١/٢٤٥، المغني (لابن قدامة): ج٥/٢٧٥، المبسوط (للسرخسي): ج٢/٧٤، المحلى: ج٥/٩٨، سبل السلام: ج٢/٧٥.

يكلّف في نفسه الصلاة ولا كلّف غيره تمرينه عليها، لاتجب الصلاة عليه إذا مات، وحدّوا من يصلّى عليه من الصغار بأن يبلغ ستّ سنين فصاعداً.

والحجّة في ذلك: إجماع الطائفة؛ ولأنّ الصلاة على الأموات حكم شرعي وقد ثبت بيقين فيمن نوجب الصلاة عليه، ولايقين ولادليل فيمن نخالف فيه.

مسألة

[٧٦]

[تكبيرات صلاة الجنازة]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به: القول بخمس تكبيرات في صلاة الجنازة. وكان ابن أبي ليلى[١] يوافق الامامية في ذلك، وروي عن حذيفة بن اليمان وزيد ابن أرقم أنّ تكبيرات الجنازة خمس[٢]، ولعمري إنّ باقي الفقهاء يخالف الامامية في ذلك[٣].

والحجّة فيما ذهبنا إليه: الاجماع، وطريقة الاحتياط؛ فإنّ الذي تذهب إليه الامامية يدخل فيه ماذهب إليه مخالفوها وهو أحوط.

وقد روى مخالفونا عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنه كبر خمساً[٤].

---

(١) عمدة القاري: ج٨/٢٢، بداية المجتهد: ج١/٢٤٠.

(٢) المجموع: ج٥/٢٣١، المغني (لابن قدامة): ج٢/٣٩٣، عمدة القاري: ج٨/٢٣، المحلى: ج٥/١٢٤، بداية المجتهد: ج١/٢٤١.

(٣) الام: ج١/٢٧٠، مختصر المزني: ص٣٨، مغني المحتاج: ج١/٣٤١، بداية المجتهد: ج١/٢٤٠-٢٤١، المجموع: ج٥/٢٣١، المحلى: ج٥/١٢٤، المغني (لابن قدامة): ج٢/٣٩٢-٣٩٣، عمدة القاري: ج٨/٢٢-٢٣.

(٤) سنن النسائي: ج٤/٧٢، سنن أبي داود: ج٣/٢١٠ ح٣١٩٧، سنن الدارقطني: ج٢/٧٣ ح٦-٨، سنن ابن ماجة ج١/٤٨٢ ح١٥٠٥، سنن البيهقي: ج٤/٣٦.

فإذا قيل بازاء ذلك: إنّه (عليه السلام) كبّر أربعاً[١].

قلنا: هذه الرواية تحتمل أنه كبّر أربعاً سمعن وجهر بهنّ وأخفى الخامسة، وخبر الخمس غير محتمل. على أنّه لا تنافي بين الخبرين؛ لأنّه من روى أنّه كبّر أربعاً لم يفصح بأنّه مازاد عليها، ومن كبّر خمساً فقد كبّر أربعاً.

مسألة

[٧٧]

[التسليم في صلاة الجنازة]

وممّا انفردت به الامامية: إسقاط السلام من صلاة الجنازة، وأنّه إذا كبّر الخامسة خرج من الصلاة بغير تسليم.

وباقي الفقهاء يخالف في ذلك؛ لأنّ أبا حنيفة وأصحابه يذهبون إلى أنّه يسلّم عن يمينه وعن يساره[٢].

وقال مالك: يسلّم الامام واحدة ويسمع من يليه، ويسلّم من خلفه[٣] واحدة في أنفسهم، وإن أسمعوا من يليهم فلا بأس[٤].

وقال الثوري: يسلّم عن يمينه تسليمة خفيفة[٥].

وقال ابن حي: يسلّم عن يمينه وعن شماله يخفيه ولايجهر به، وقال

---

(١) نصب الراية: ج٢/٢٦٧.

(٢) الفتاوى الهندية: ج١/١٦٤، عمدة القاري: ج٨/١٢٣، المجموع: ج٥/٢٤٣، بداية المجتهد: ج١/٢٤٢.

(٣) في «الف» و«م»: وراءه.

(٤) المجموع: ج٥/٢٤٤، عمدة القاري: ج٨/١٢٣.

(٥) المغني (لابن قدامة): ج٢/٣٤٩، المجموع: ج٥/٢٤٤، اختلاف العلماء: ص٦٤.

الشافعي مثل قول ابن حي في العدد والمنع من الجهر[١].

والحجّة على ماذهبنا إليه: إجماع الطائفة، وأيضاً فإنّ صلاة الجنازة مبنيّة على التخفيف؛ لأنّه قد حذف منها الركوع والسجود وهما أوكد من التسليم، فغير منكر أن يحذف التسليم.



(١) الام: ج١/٢٧٠، مختصر المزني: ص٣٨، المجموع: ج٥/٢٤٠، بداية المجتهد: ج١/٢٤٢، المغني (لابن قدامة): ج٢/٣٤٩.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



كتاب الصّيام

كتاب الصيام

مسألة

[٧٨]

[وقت النية لصوم التطوع]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به: القول بأنّ صوم التطوّع يجزئ عنه نيّته بعد الزوال؛ لأنّ الثوري يوافق في ذلك، ويذهب إلى أنّ صوم التطوّع إذا نواه في آخر النهار أجزأه، وهو أحد قولي الشافعي أيضاً[١].

وباقي الفقهاء يمنعون من ذلك ويقولون: إذا نوى التطوّع بعد الزوال لم يجزئه[٢].

دليلنا: الإجماع الذي تقدّم، وقوله تعالى: «وأن تصوموا خير لكم»[٣]، وكلّ ظاهر لقرآن أو سنّة يقتضي الأمر بالصوم والترغيب فيه لااختصاص له بزمان دون غيره فهو يتناول مابعد الزوال وقبله. ولايلزم على ذلك صوم الفرض لأنّه لايجزئ عندنا إلّا بنيّة قبل الزوال؛ لأنّا أخرجناه بدليل ولادليل فيما عداه.

---

(١) المجموع: ج٦/٣٠٣، المحلّى: ج٦/١٧٢، المغني (لابن قدامة): ج٣/٣٠-٣١، شرح فتح القدير: ج٢/٢٤١، عمدة القاري: ج١٠/٣٠٣.

(٢) بداية المجتهد: ج١/٣٠٣، المجموع: ج٦/٣٠٣، المحلّى: ج٦/١٧١-١٧٣، شرح فتح القدير: ج٢/٢٤١، عمدة القاري: ج١٠/٣٠٣، المغني (لابن قدامة): ج٣/٣٠-٣١.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٨٤.

وأقوى ماتعلّقوا به أنّ مامضى من النهار قبل النيّة لايكون فيه صائماً، فكيف يتغير[١] باستئناف النيّة؟

والجواب عن ذلك أنّ مامضى يلحق في الحكم بما يأتي، كما يقولون كلّهم فيمن نوى التطوّع قبل الزوال.

فإن فرّقوا بين الأمرين بعد الزوال وقبله بأنّ قبل الزوال مضى أقلّ العبادة وبعده مضى أكثرها، والأُصول تفرّق بين القليل والكثير في هذا الحكم، كمن أدرك الامام بعد الركوع وقبله.

قلنا: إذا كانت العبادة قد مضى جزء منها وهو خال من هذه النية وأثّرت النيّة المستأنفة حكماً في الماضي، فلا فرق بين القلّة والكثرة في هذا المعنى؛ لأنّ القليل كالكثير في أنّه وقع خالياً. وألحقناه من طريق الحكم بالباقي؛ لأنّ تبعيض الصوم غير ممكن، وإذا أثّرت النيّة فيما صاحبته من الزمان ومايأتي بعده فلا بدّ من الحكم بتأثيرها في الماضي؛ لأنّه يوم واحد لايلحقه تبعيض.

وقد جوّزوا كلّهم أن يفتتح الرجل الصلاة منفرداً ثمّ يأتمّ به بعد ذلك مؤتمّ فيكون جماعة، ولم يفرّقوا بين أن يمضي الأكثر أو الأقلّ، وجوّز الشافعي وأبو حنيفة وأكثر الفقهاء أن يفتتح الصلاة منفرداً ثمّ ينقلها إلى الجماعة فيصير لها حكم الجماعة، ولم يفرّقوا بين مضيّ الأكثر أو الأقل[٢].

ولايلزم على ماقلناه أن تكون النيّة في آخر جزء من اليوم؛ لأنّ محلّ النيّة يجب أن يكون بحيث يصحّ وقوع الصوم بعده بلا فصل، وذلك غير متأتٍ في آخر جزء.

ولايعترض ماذهبنا إليه روايتهم عن النبيّ (عليه السلام) قوله: لاصيام لمن

---

(١) في «الف»: يتعين.

(٢) مختصر المزني: ص٢٣، الفتاوى الهندية: ج١/٦٦-٦٧.

لم يبيّت الصيام من الليل[١].

لأنّه أوّلاً خبر واحد، وقد بيّنا أنّ أخبار الآحاد لايعمل بها في الشريعة.

ولأنّا نحمله على الفضل والكمال، كما قال (عليه السلام): لاصلاة لجار المسجد إلّا في المسجد[٢]، ولاصدقة وذورحم محتاج[٣].

وقد قيل: إنّه محمول على الصوم الذي يثبت في الذمّة، مثل قضاء شهر رمضان وصوم النذور والكفّارات.

مسألة

[٧٩]

[كفاية نيّة واحدة لشهر رمضان]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به: القول بأنّ نيّة واحدة في أوّل شهر رمضان تكفي للشهر كلّه ولايجب تجديد النيّة لكلّ يوم. ومالك[٤] يوافق على هذا المذهب، وإن خالف باقي الفقهاء فيه[٥].

والحجّة في ذلك: إجماع الطائفة، وأيضاً فإنّ النيّة تؤثّر في الشهر كلّه لأنّ حرمته حرمة واحدة، كما أثّرت في اليوم الواحد لمّا وقعت في ابتدائه.

* * *

---

(١) سنن الدارقطني: ج٢/١٧٢-١٧٣، سنن الترمذي: ج٣/١٠٨، سنن البيهقي: ج٤/٢٠٢.

(٢) كنز العمال: ج٧/٦٥٠، سنن البيهقي: ج٣/١١١و١٧٤، الجامع الصغير: ج٢/٢٠٣.

(٣) عوالي اللئالي: ج٢/٧٣.

(٤) الكافي: ص١٢٠، مقدمات ابن رشد: ص١٨٣، التفريع: ج١/٣٠٣، المجموع: ج٦/٣٠٢، حلية العلماء: ج٣/١٨٦.

(٥) المجموع: ج٦/٣٠٢.

مسألة

[٨٠]

[صوم يوم الشكّ]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ في صوم يوم الشكّ فضلاً وأنّه مستحبّ بعد أن ينوي أنّه من شعبان.

وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك؛ لأنّ الشافعي يكرّه صيام يوم الشكّ إلّا أن يوافق عادة للصائم(١).

وأبو حنيفة يقول: إن نوى به التطوّع لم يكره، وإن نواه عن رمضان كره(٢)، إلّا أنّه لايثبت فيه الفضيلة التي تذهب إليها الامامية.

وقال أحمد بن حنبل: إن كان صحو كره، وإن كانت السماء متغيّمة لم يكره(٣).

والذي يدلّ على مذهبنا: إجماع الطائفة، وطريقة الاحتياط؛ لأنّه إن كان من شهر رمضان أجزأه عندنا، وإن كان من شعبان نفعه ثوابه ولم يضرّه.

ويعارضون بما يروونه عن أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) لئن أصوم يوماً من شعبان أحبّ إليّ من أن أفطر يوماً من شهر رمضان(٤).

وكلّ خبر(٥) يروونه متضمّناً للنهي عن صيام يوم الشكّ يمكن حمله على

---

(١) الام: ج٢/٩٤، المحلى: ج٦/٢٣٥، شرح فتح القدير: ج٢/٢٤٤، اختلاف العلماء: ص٧٣.

(٢) الفتاوى الهندية: ج١/١٩٩، المجموع: ج٦/٤٠٤، المحلى: ج٦/٢٣٥، عمدة القاري: ج١٠/٢٧٣، اختلاف العلماء: ص٧٤.

(٣) المجموع: ج٦/٤٠٣، المغني (لابن قدامة): ج٣/٤، شرح فتح القدير: ج٢/٢٤٤، اختلاف العلماء: ص٧٣، عمدة القاري: ج١٠/٢٧٣.

(٤) سنن البيهقي: ج٤/٢١٢.

(٥) نصب الراية: ج٢/٤٤٠.

النهي عن صومه بنيّة الفرض.

وأيّ فرق في كراهيّة صوم يوم الشكّ بين أن تجري به عادة أو يصومه منفرداً؟ وأيّ فرق بين يوم الشكّ وماقبله من أيّام شعبان؟ لولا اتّباع الهوى.

مسألة

[٨١]

[شهادة النساء في الهلال]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ الصيام لا تقبل فيه شهادة النساء.

وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك(١).

والحجّة لنا: إجماع الطائفة، وأيضاً فإنّ الصيام من الفروض المتأكّدة، فيجوز أن لا تقبل فيه شهادة النساء تأكيداً وتغليظاً؛ فإنّ شهادتهنّ لم تسقط إلّا من حيث التغليظ.

مسألة

[٨٢]

[لو ارتمس الصائم أو تعمد الكذب]

وممّا انفردت به الامامية ـ وإن وافقها فيه على بعض الوجوه قوم من الفقهاء(٢) ـ: إفسادهم الصوم بالارتماس في الماء واعتماد الكذب على الله تعالى وعلى رسوله (عليه السلام)، وإيجابهم بذلك مايجب في اعتماد الأكل والشرب.

---

(١) اللباب: ج١/١٦٤، الهداية: ج١/١٢١-١٢٢، الفتاوى الهندية: ج١/١٩٥، المدونة الكبرى: ج١/١٩٤، بداية المجتهد: ج١/٢٩٥، المغني (لابن قدامة): ج٣/٧.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج٣/٤٥، الشرح الكبير: ج٣/٤٥.

وقد قال الأوزاعي: إنّ الكذب والغيبة يفطران[١]، وروي أنّ خمساً يفطرن الصائم منها الغيبة والنميمة[٢]، وحكي عن مالك كراهيّة الارتماس في الماء[٣].

والحجّة فيما ذهبوا إليه: إجماع الطائفة، وطريقة الاحتياط، واليقين ببراءة الذمّة من الصوم.

ويمكن أن يكون الوجه في المنع من الارتماس أنّ الماء يصل معه إلى الجوف لامحالة من المخارق التي لايمكن ضبطها، فجعل ما هو الغالب في حكم الواقع.

مسألة

[٨٣]

[حكم تعمد البقاء على الجنابة للصائم]

ومما انفردت الامامية به من فقهاء الأمصار كلّهم ـ وقد روي عن أبي هريرة[٤] وفاقهم فيه، وحكي أيضاً أنّ الحسن بن صالح بن حي كان يستحبّ[٥] لمن أصبح جنباً في شهر رمضان أن يقضي ذلك اليوم[٦]، وكان يفرّق بين صوم التطوّع وبين صوم الفرض في هذا الباب ـ: إيجابهم على من أجنب في ليل شهر رمضان وتعمّد البقاء إلى الصباح من غير اغتسال القضاء والكفّارة، وفيهم من يوجب القضاء دون الكفّارة، ولاخلاف بينهم في أنّه

---

(١) المجموع: ج٦/٣٥٦.

(٢) نصب الراية: ج٢/٤٨٣، كنز العمال: ج٨/٤٩٧ ح٢٣٨١٣.

(٣) المجموع: ج٦/٣٤٧، فتح العزيز: ج٦/٣٨٠.

(٤) الام: ج٢/٩٧، الفتاوى الهندية: ج١/٢٠٠، المجموع: ج٦/٣٠٨، المغني (لابن قدامة): ج٣/٧٥-٧٦، عمدة القاري: ج١١/٤.

(٥) في «الف» و«ب»: يقول يستحب.

(٦) المغني (لابن قدامة): ج٣/٧٦، عمدة القاري: ج١١/٦.

إذا غلبه النوم ولم يتعمّد البقاء على الجنابة إلى الصباح لاشئ عليه.

والدليل على صحّة ماذهبنا إليه: الإجماع المتكرّر.

وممّا يعارض المخالفون به مايروونه عن أبي هريرة أنّ النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) قال: من أصبح جنباً في شهر رمضان فلا يصومنّ يومه[١].

وليس لهم أن يحملوا هذا الخبر على من أصبح مجامعاً مخالطاً؛ لأنّه بخلاف لفظ الخبر وترك لظاهره، ولو أراد ذلك لقال (عليه السلام): من أصبح مجامعاً، والجماع إذا كان مفسداً للصوم فلا معنى لإضافته إلى الصباح؛ لأنّه في النهار كلّه مفسد للصوم، وإنّما يليق بقوله (عليه السلام): من أصبح جنباً، من استمرّ على حكم الجنابة الواقعة قبل الصباح.

ولايعارض هذا الخبر مايروونه عن عائشة أنّ النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) كان يصبح جنباً من غير احتلام ثمّ يصوم يومه ذلك[٢]، وفي بعض الألفاظ: وذلك في شهر رمضان[٣].

لأنّا نتأوّل هذا الخبر على أنّ المراد به ماوقع من غير اعتماد.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ حكم الجنابة لاينافي الصوم، بدلالة أنّه قد يحتلم نهاراً ويؤخّر اغتساله، ولايفسد بذلك صومه.

وذلك أنّا لم نوجب على المتعمّد للبقاء على الجنابة إلى الصباح الغسل لأجل المنافاة بين الجنابة والصوم، بل لأنّه اعتمد لأن يكون جنباً في نهار الصوم، وليس كذلك من احتلم نهاراً واستمرّ على حاله؛ لأنّ كونه جنباً في هذه الأحوال من غير اعتماد.

---

(١) موجود في الام ج٢/٩٧، وعمدة القاري: ج١١/٤ حديث من اصبح.

(٢) صحيح البخاري: ج٣/٣٨، سنن ابي داود: ج٢/٣١٢، سنن الدارمي: ج٢/١٣، سنن الترمذي: ج٣/١٤٩.

(٣) المبسوط (للسرخسي): ج٣ ص٥٦.

ولأنّ بقاءه على الجنابة الواقعة عن الاحتلام بالنهار، ليس بأكثر من حصول الجنابة في النهار، والجنابة إذا وقعت بالليل وتمكّن من إزالتها فاعتمد البقاء عليها إلى النهار فقد اعتمد لأن يكون جنباً بالنهار، فاختلف الموضعان.

مسألة

[٨٤]

[حكم الاستمناء في الصوم]

وممّا انفردت الامامية به: القول بإيجاب القضاء والكفّارة على من اعتمد(١) استنزال الماء الدافق بغير جماع؛ لأنّ باقي الفقهاء يخالفون في ذلك (٢).

وقد روي عن مالك أنّه كان يقول: كلّ افطار بمعصية يوجب الكفّارة(٣)، واستنزال الماء في شهر رمضان معصية بغير شبهة.

دليلنا: الإجماع المتردّد، وطريقة الاحتياط، وبراءة الذمّة.

مسألة

[٨٥]

[حكم المضمضة في الصوم]

وممّا انفردت الامامية به: القول بأنّ من تمضمض لطهارة فوصل الماء إلى جوفه لاشيء عليه من قضاء ولاغيره، وإن فعل ذلك لغير طهارة من تبرّد بالماء أو غيره ففيه القضاء خاصّة؛ لأنّ هذا الترتيب والتفصيل لايعرفه باقي الفقهاء؛

---

(١) في «الف» و«ب»: تعمد.

(٢) الام: ج٢/١٠١، المجموع: ج٦/٣٤٢، اللباب: ج١/١٦٥، الفتاوى الهندية: ج١/٢٠٠، المحلى: ج٦/١٨٥.

(٣) المدونة الكبرى: ج١/٢٢٠ـ٢٢١، المبسوط (للسرخسي): ج٢/٥٦، شرح فتح القدير: ج٢/٢٥٦.

لأنّ أبا حنيفة وأصحابه يقولون: إن كان ذاكراً لصومه فعليه القضاء، وإن كان ناسياً فلا قضاء عليه[١].

وقال ابن أبي ليلى: لاقضاء عليه وإن كان ذاكراً لصومه[٢].

وروى عطاء عن ابن عبّاس أنّه قال: إذا توضّأ لصلاة مكتوبة فدخل الماء حلقه فلا شيئ عليه، وإن توضّأ لصلاة تطوّع فعليه القضاء[٣]. وهذا فيه بعض الشبه لمذهبنا.

وقال الأوزاعي: لاشيئ عليه[٤].

وللشافعي قولان: أحدهما: أنّه إذا تمضمض ورفق ولم يبالغ فدخل الماء إلى جوفه أنّه لايفطر[٥]، والقول الآخر: إنّه يفطره[٦]. ولايختلف قوله في أنّه إذا وصل إلى الجوف عن مبالغة فإنّه يفطر.

وقال الحسن بن صالح بن حيّ: إن توضّأ لفريضة أو لصلاة سنّة فدخل حلقه من الماء شيئ في الثلاث فليس عليه قضاء، ومادخل بعد الثلاث فعليه القضاء[٧]. وهذا نظير قول الإماميّة.

والحجّة في مذهبنا: الإجماع المتكرّر، ويمكن أن نتعلّق في ذلك بقوله تعالى: «ماجعل عليكم في الدين من حرج»[٨]، وكلّ الحرج أن يأمرنا بالمضمضة

---

(١) الفتاوى الهندية: ج١/٢٠٢، المبسوط (للسرخسي): ج٣/٦٦، المغني (لابن قدامة): ج٣/٤٤، المجموع: ج٦/٣٢٧.

(٢) المجموع: ج٦/٣٢٧، المبسوط (للسرخسي): ج٣/٦٧.

(٣) المجموع: ج٦/٣٢٧.

(٤) المغني (لابن قدامة): ج٣/٤٤، الشرح الكبير: ج٣/٤٤.

(٥) المجموع: ج٦/٣٢٧، المبسوط (للسرخسي): ج٣/٦٦، الشرح الكبير: ج٣/٤٤، المغني (لابن قدامة): ج٣/٤٤.

(٦) الام: ج٢/١٠١، مختصر المزني: ص٥٨، المجموع: ج٦/٣٢٦-٣٢٧، فتح العزيز: ج٦/٣٩٣.

(٧) المحلى: ج٦/٢١٥، البحر الزخار: ج٣/٢٥٣.

(٨) سورة الحج: الآية ٧٨.

والاستنشاق في الصوم ويلزمنا القضاء إذا سبق الماء إلى أجوافنا من غير اعتماد. ولايلزم على ذلك التبرّد بالمضمضة؛ لأنّ ذلك مكروه في الصوم والامتناع منه أولى، فلا حرج عليه فيه.

مسألة

[٨٦]

[لو تبين طلوع الفجر بعد تناول المفطر]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من تسحّر ثم بان له أنّه كان أكل بعد طلوع الفجر على ضربين: إن كان أكل ولم يتأمّل الفجر ولم يراعه فعليه قضاؤه، وإن كان رصده وراعاه فلم يره فلا قضاء عليه؛ لأنّ باقي الفقهاء يخالفون في هذا التفصيل، فيوجب أبو حنيفة وأصحابه والثوري والليث والشافعي القضاء على كلّ حال[1].

وقال مالك: إن كان الصوم تطوّعاً مضى فيه ولاشيْ عليه، وإن كان واجباً فعليه قضاؤه[2].

وقال عطاء والحسن البصري: لاقضاء عليه[3].

وإنّما كانت الامامية منفردة بهذه المسألة؛ لأنّ من أوجب القضاء من الفقهاء أوجبه بلا تفصيل، وكذلك من أسقطه.

والحجّة في مذهبنا: إجماع الطائفة، ويمكن أن يتعلّق فيه بما يروونه عن النبيّ (صلّى الله عليه وعلى وآله) من قوله: رفع عن أُمتي الخطأ والنسيان.

---

(١) الفتاوى الهندية: ج١/٢٠٢، الهداية: ج١/٢٩، المبسوط (للسرخسي): ج٣/٥٤، المجموع: ج٦/٣٠٩، شرح فتح القدير: ج٢/٢٩٠، اختلاف العلماء: ص٦٩.

(٢) المدونة الكبرى: ج١/١٩١، المغني (لابن قدامة): ج٣/٧٥، المجموع: ج٦/٣٠٩.

(٣) المجموع: ج٦/٣٠٩، المغني (لابن قدامة): ج٣/٧٤.

فإذا قيل: ذلك محمول على رفع الإثم. قلنا: هذا تخصيص بغير دليل.

فإن أُلزمنا أن نسقط القضاء بهذا الخبر عمّن لم يرصد الفجر. فرّقنا بين الأمرين بأنّ من رصد الفجر فلم يره قد تحرّز[١] بغاية جهده وإمكانه، وليس كذلك من لم يراعه.

مسألة

[٨٧]

[الصيام في السفر]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به ولها فيه موافق متقدّم: القول بأنّ من صام شهر رمضان في السفر يجب عليه الإعادة؛ لأنّ أبا حنيفة وأصحابه يقولون: إنّ الصوم في السفر أفضل من الإفطار[٢].

وقال مالك والثوري: الصوم في السفر أحبّ إلينا [من الإفطار][٣] لمن قوي عليه[٤].

وقال الشافعي: هو مخيّر بين الصوم والافطار والصوم أفضل[٥].

وروي عن ابن عمر أنّ الفطر أفضل[٦].

وروي عن أبي هريرة أنّه إن صامه[٧] في السفر لم يجزئه وعليه أن يصومه في

---

(١) في «الف» و«ب» تحرى.

(٢) الهداية: ج١/١٢٦، بداية المجتهد: ج١/٣٠٦، المجموع: ج٦/٢٦٥.

(٣) ساقط من «الف».

(٤) الجامع لاحكام القرآن (للجصاص): ج٢/٢٨٠، المدونة الكبرى: ج١/٢٠١، بداية المجتهد: ج١/٣٠٦، المجموع: ج٦/٢٦٥، سنن الترمذي: ج٣/٩٠، المغني (لابن قدامة): ج٣/٣٤.

(٥) المجموع: ج٦/٢٦١ و٢٦٥، المغني (لابن قدامة): ج٣/٣٤، شرح فتح القدير: ج٢/٣٧٢-٣٧٣.

(٦) سنن البيهقي: ج٤/٢٤٥، الترهيب والترغيب: ج٢/١٣٤-١٣٥.

(٧) في «الف»: ان من صام.

الحضر[١]. وهذا هو مذهب الامامية بعينه.

والحجّة لقولنا: الإجماع المتكرّر. وأيضاً قوله تعالى: «فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدّة من أيام اخر»[٢]، فأوجب تعالى القضاء بنفس السفر، ومن ادّعى ضميراً في الآية وهو لفظة «فافطر» فهو تارك للظاهر من غير دليل.

فان قيل: فيجب أن تقولوا مثل ذلك في قوله تعالى: «فمن كان منكم مريضاً أو به أذىً من رأسه»[٣]، ولا تضمروا «فحلق».

قلنا: هكذا يقتضي الظاهر، ولو خلّينا وإيّاه لم نضمر شيئاً، لكنّا أضمرناه بالإجماع، ولااجماع ولادليل يقطع به في الموضع الذي اختلفنا فيه.

ويعارضون بما يروونه هم عن النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) من قوله: الصائم في السفر كالمفطر في الحضر[٤].

فإن قيل: معنى الخبر أنّ الصائم في السفر الذي يعتقد أنّ الفطر لايجوز له كالمفطر في الحضر الذي يعتقد أنّ الصوم لايجب عليه.

قلنا: هذا تخصيص للظاهر بغير دليل، والظاهر أنّ الصائم في السفر كالمفطر في الحضر في سائر الأحكام التي من جملتها لزوم القضاء.

على أنّ هذا تأويل منهم فاسد؛ لأنّ أحداً من المسلمين لايسوّي بين من صام في السفر واعتقد أنّ الفطر لايجوز له، وبين المفطر في الحضر الذي يعتقد أنّ الصوم غير واجب عليه؛ لأنّ الاعتقاد الأوّل طريقه الاجتهاد عندهم وفيه بعض العذر لمعتقده، والاعتقاد الثاني بخلاف ذلك، وربّما كان كفراً.

فإن استدلّوا بما رواه أنس من أنّهم كانوا يسافرون مع النبيّ (صلّىٰ الله

(١) البحر الزخار: ج٣/٢٣١، احكام القرآن (للجصاص): ج١/٢١٤، المجموع: ج٦/٢٦٤.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٤.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٩٦.

(٤) سنن النسائي: ج٤/١٨٣، سنن البيهقي: ج٤/٢٤٤.

عليه وآله) في رمضان فيصوم بعضهم ويفطر بعضهم لايعيب هؤلاء على هؤلاء ولا هؤلاء على هؤلاء[١].

وبما روي أنّ حمزة بن عمر الأسلمي سأل النبيّ (صلّى الله عليه وآله) عن الصوم في السفر، فقال (عليه وآله السلام): إن شئت فصم وإن شئت فافطر[٢].

قلنا لهم: نحمل هذه الأخبار على صوم التطوّع، فإن التطوّع بالصوم في السفر عندنا جائز، أو نحمله على صوم نذر معيّن. ونعارض هذه الأخبار بما رووه عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) [من قوله][٣]: ليس من البرّ الصيام في السفر.

مسألة

[٨٨]

[صيام المريض]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ المريض الذي أُبيح له بالإجماع الفطر في شهر رمضان متى تكلّف الصوم لم يجزئه ووجب عليه القضاء؛ لأنّ باقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولايوجبون عليه القضاء[٤].

والحجّة في هذه المسألة: هي الحجّة في المسألة الأُولى، من الإجماع والآية التي تلوناها[٥] وبيّنا الكلام فيها، فلا معنى لإعادته.

---

(١) صحيح البخاري: ج٣/٤٤، سنن أبي داود: ج٢/٣١٦، سنن البيهقي: ج٤/٢٤٤.

(٢) صحيح البخاري: ج٣/٤٣، سنن البيهقي: ج٤/٢٤٢.

(٣) ساقط من (الف)و(ب).

(٤) اختلاف العلماء: ص٦٧.

(٥) في «الف»: ذكرناها.

مسألة

[٨٩]

[لو تعذر الصوم لكبر]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من بلغ من الهرم إلى حدّ يتعذّر معه الصوم وجب عليه الإفطار بلا كفّارة ولافدية، وإن كان من ذكرنا حاله لو تكلّف الصوم لتمّ له لكن بمشقّة شديدة يخشى المرض منها والضرر العظيم كان له أن يفطر ويكفّر عن كلّ يوم بمدّ من طعام.

وهذا التفصيل لايعرفه باقي[1] الفقهاء؛ فإنّ أبا حنيفة وأصحابه قالوا في الشيخ الذي لايطيق الصيام: يفطر ويطعم في كلّ يوم نصف صاع من حنطة[2].

وقال الثوري: يطعم ولم يذكر المبلغ[3].

وقال الشافعي: يفطر ويطعم في كلّ يوم مدّاً[4].

وقال مالك: لاأرى عليه إطعاماً فإن فعل فحسن، وكذلك قال ربيعة[5].

والحجّة في مذهبنا: إجماع الطائفة.

وممّا يجوز أن يستدلّ به على أنّ الشيخ الذي لايطيق الصيام يجوز له الإفطار من غير فدية، قوله تعالى: «لايكلف الله نفساً إلّا وسعها»[6]، وإذا لم

---

(١) في «الف» و«ب»: لانعرفه لباقي.

(٢) الفتاوى الهندية: ج١/٢٠٧، المبسوط (للسرخسي): ج٣/١٠٠، المجموع: ج٦/٢٥٩، الشرح الكبير: ج٣/١٦.

(٣) عمدة القاري: ج١/٥١، الشرح الكبير: ج٣/١٦.

(٤) الام: ج٢/١٠٤، الشرح الكبير: ج٣/١٦، عمدة القاري: ج١١/٥١ـ٥٢.

(٥) المدونة الكبرى: ج١/٢١٠ـ٢١١، المجموع: ج٦/٢٥٦ و٢٥٩، المبسوط (للسرخسي): ج٣/١٠٠، الشرح الكبير: ج٣/١٦، عمدة القاري: ج١١/٥١.

(٦) سورة البقرة: الآية ٢٨٦.

يكن في وسع الشيخ الصوم خرج من الخطاب به، ولافدية عليه إذا أفطر؛ لأنّ الفدية إنّما تكون عن تقصير وإذا لم يطق الشيخ الصوم فلا تقصير وقع منه.

ويدلّ على أنّ من أطاق من الشيوخ الصوم لكن بمشقّة شديدة يخشى منها المرض يجوز له أن يفطر ويفدي، قوله تعالى: «وعلى الذين يطيقونه فدية»[١]، ومعنى الآية أنّ الفدية تلزم مع الإفطار.

وكأنّ الله تعالى خيّر في ابتداء الأمر بهذه الآية الناس كلّهم بين الصوم وبين الإفطار والفدية، ثمّ نسخ ذلك بقوله تعالى: «فمن شهد منكم الشهر فليصمه»[٢]، وأجمعوا على تناول هذه الآية لكلّ من عدا الشيخ الهرم ممّن لايشق عليه الصوم، ولم يقم دليل على أنّ الشيخ إذا خاف الضرر دخل في هذه الآية، فهو إذن تحت حكم الآية الأُولى التي تناولته كما تناولت غيره، ونسخت عن غيره وبقيت فيه، فيجب أن تلزمه الفدية إذا أفطر لأنّه مطيق للصوم.

مسألة

[٩٠]

[حكم من افطر يوماً نذر صومه]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأن من نذر صوم يوم بعينه فأفطره لغير عذر، وجب عليه قضاؤه ومن الكفّارة مايجب على من أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً بلا عذر.

وباقي الفقهاء يخالف في ذلك ولايوجبون الكفّارة[٣].

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٤.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

(٣) اختلاف العلماء: ص٦٨.

دليلنا: الإجماع المتردّد، وطريقة الاحتياط، وبراءة الذمّة.

ومخالفونا إذا كانوا يذهبون إلى القياس كيف ذهب عليهم أنّ حكم النذر في الوجوب حكم يوم من شهر رمضان؟ فكيف افترقا في وجوب الكفّارة على المفطر فيهما؟

فإن قالوا: لأنّ النذر وجب عليه بسبب من جهته، وصوم [يوم من شهر](١) رمضان وجب عليه ابتداءً.

قلنا: وأيّ تأثير لهذا الفرق في سقوط الكفّارة؟ وقد علمنا أنّهما مع الافتراق فيما ذكرتم ينقض صومه ويفسده في النذر كلّ ما أفسده في صوم شهر رمضان، وأحكام الصومين كلّها غير مختلفة وإن افترقا من الوجه الذي ذكرتم.

مسألة
[٩١]
[حكم من افطر في قضاء رمضان]

وممّا انفردت الامامية به: القول بأنّ من نوى من الليل صيام يوم بعينه قضاءً عن شهر رمضان فتعمّد الإفطار فيه لغير عذر وكان إفطاره بعد الزوال وجب عليه كفّارة، وهي إطعام عشرة مساكين وصيام يوم بدله، وإن لم يقدر على الإطعام أجزأه أن يصوم ثلاثة أيّام عن ذلك، وإن كان إفطاره في هذا اليوم قبل الزوال كان عليه قضاء اليوم ولا كفّارة عليه.

وباقي الفقهاء لايعرفون هذا التفصيل، ولايوجبون هاهنا كفّارة بل قضاء يوم فقط(٢).

---

(١) ساقط من «ألف» و«م».

(٢) احكام القرآن (للجصاص): ج١ ص٢١٦.

والحجّة لمذهبنا: الإجماع الذي يتكرّر، وطريقة الاحتياط، وبراءة الذمّة.

مسألة

[٩٢]

[كفارة الافطار في رمضان]

وممّا ظن انفراد الامامية به: القول بأنّ كفارة الإفطار في شهر رمضان على سبيل التعمّد عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً، وأنّها على التخيير لا الترتيب.

وقد روي عن مالك التخيير بين هذه الثلاث[١] كما تقول الامامية، وعند أبي حنيفة وأصحابه والشافعي أنّها مرتّبة ككفّارة الظهار[٢].

والذي يدلّ على صحّة مذهب الامامية: الإجماع المتكرّر.

ويعارض المخالفون بما رواه ابن جريح عن الزهري، ورواه أيضاً مالك عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة أنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أمر من أفطر في شهر رمضان أن يكفّر بعتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا[٣].

وليس لأحد أن يحمل لفظة «أو» في الخبر على الواو، كما قال تعالى: «مائة ألف أو يزيدون»[٤]؛ لأنّ ذلك مجاز، والكلام على ظاهره. ولا له أن يدّعي

---

(١) المدونة الكبرى: ج١/٢١٨، المغني (لابن قدامة): ج٣/٦٥، بداية المجتهد: ج١/٣١٥، المحلى: ج٦/١٩٧، المبسوط (للسرخسي): ج٣/٧١، عمدة القاري: ج١١/٣٣.

(٢) الفتاوى الهندية: ج١/٢١٥، المبسوط (للسرخسي): ج٣/٧١، الام: ج٢/١٠٣، المغني (لابن قدامة): ج٣/٦٥، المحلى: ج٦/١٩٧، بداية المجتهد: ج١/٣١٥.

(٣) مسند احمد بن حنبل: ج٢/٢٧٣، سنن البيهقي: ج٤/٢٢٥، سنن الدارقطني: ج١/٢٤٣ و٢٥٢، سنن ابن ماجة: ج١/٥٣٤.

(٤) سورة الصافات: الآية ١٤٧.

حذفاً في الخبر ويكون تقدير الكلام: أو صيام شهرين إن تعذّر عليه العتق؛ لأنّ الظاهر لايقتضي الحذف، ونحن مع الظاهر.

وليس للمخالف أن يتعلّق بما روي عنه (عليه السلام) من قوله: من أفطر في رمضان فعليه ماعلى المظاهر[1]؛ لأنّ المعنى في ذلك التسوية بينهما في جنس الكفّارة لا في كيفيّتها من ترتيب أو تخيير، ولا إشكال في أنّ كفّارة المظاهر من جنس كفّارة المفطر في شهر رمضان، وإنّما الخلاف في الكيفيّة من ترتيب أو تخيير.

ولا تعلّق لهم أيضاً بما يروى عنه (عليه السلام) من قوله وقد جاءه رجل فقال: أفطرت في رمضان، فقال (عليه السلام) اعتق رقبة[2]؛ وذلك أنّ من قال بالتخيير يذهب إلى أنّه مأمور بكلّ واحدة من الكفّارات، فلم يلزمه (عليه السلام) من عتق الرقبة إلّا ماهو واجب في هذه الحال، ولم يقل له: اعتق رقبة فإنّه لايجزئك سواها، كما لم يقل له أنت مخيّر بينها وبين غيرها، فظاهر الخبر إذن لاحجّة فيه علينا.

مسألة

[٩٣]

[قضاء الصوم عن الميّت]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به ـولها فيه موافق سنذكره ـ: القول بأنّ الصوم يقضى عن الميت، كأنّا فرضنا رجلاً مات وعليه أيّام من شهر رمضان لم يقضها بغير عذر، فيتصدّق عنه لكلّ يوم بمدّ من طعام، فإن لم يكن له مال صام عنه وليّه، فإن كان له وليّان فأكبرهما.

---

(١) سنن البيهقي: ج٤/٢٢٩.

(٢) صحيح مسلم (بشرح النووي): ج٧/٢٢٦-٢٢٧.

وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولايرون أنّه يصام عن الميّت، بل يتصدّق عنه[١].

وحكي عن أبي ثور أنّه يصام عن الميّت في قضاء رمضان وفي النذر[٢]، وهذه موافقة للامامية.

والحجّة للامامية: الاجماع المتكرّر.

وقد طعن على مانقوله بقوله تعالى: «وأن ليس للإنسان إلّا ماسعى»[٣]، وأنّ ذلك ينفي أن يكون سعي غيره له، وبما روي عن النبي (صلّى الله عليه وآله) من قوله: إذا مات المؤمن انقطع عمله إلّا من ثلاث[٤][٥]، ولم يذكر فيه الصوم عنه.

والجواب عن ذلك أنّ الآية إنّما تقتضي أن لا ثواب للانسان إلّا بسعيه، ونحن لانقول: إنّ الميّت يثاب بصوم الحي.

وتحقيق القول في هذا الموضع: أنّ من مات وعليه صوم فقد جعل الله تعالى هذه الحال له سبباً في وجوب صوم على وليّه وسمّاه قضاء؛ لأنّ سببه التفريط المتقدّم، والثواب على الحقيقة في هذا الفعل لفاعله دون الميّت.

فإن قيل: فما معنى قولهم: صام عنه، إذا كان لايلحقه وهو ميّت ثواب ولاحكم لأجل هذا العمل؟

قلنا: معنى ذلك أنّه صام وسبب صومه تفريط الميّت، ولأنّه حصلت به

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج٣/٨٢-٨٣، الشرح الكبير: ج٣/٨٢، اختلاف العلماء: ص٦٨، المصنف: ج٤/٢٣٧.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج٣/٨٢-٨٣، اختلاف العلماء: ٦٨.

(٣) سورة النجم: الآية ٣٩.

(٤) سنن أبي داود: ج٣/١١٧، سنن البيهقي: ج٦/٢٧٨.

(٥) في «الف» بعدها: صدقة جارية، وولد صالح يترحم عنه، وعلم ينتفع به.

علقة قيل: عنه، من حيث كان التفريط المتقدّم سبباً في لزوم هذا الصوم.

فأمّا الخبر الذي رووه فمحمول أيضاً على هذا المعنى، وأنّ المؤمن ينقطع بعد موته عمله فلا يلحقه ثواب ولاغيره، والذي ذهبنا إليه يخالف ذلك.

وخبرهم هذا معارض بما يروونه عن عائشة أنّ النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) قال: من مات وعليه صيام صام عنه وليّه[1].

وفي خبر آخر: أنّ امرأة جاءت إلى النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله)، فقالت: انه كان على أُمّي صوم شهر رمضان أفأقضيه عنها؟ فقال (صلّىٰ الله عليه وآله): أرأيت أن لو كان على أُمّك دين أكنت تقضينه؟ قالت: نعم، قال (صلّىٰ الله عليه وآله): فدين الله أحقّ أن يقضى[2].

وبما رواه ابن عبّاس عن النبي (صلّىٰ الله عليه وآله) في صوم النذر أنّه أمر وليّه أن يصوم عنه[3].

مسألة
[٩٤]
[الاماكن التي يجوز الاعتكاف فيها]

وممّا انفردت به الاماميّة: القول بأنّ الاعتكاف لاينعقد إلّا في مسجد صلّى فيه إمام عدل بالناس الجمعة، وهي أربعة مساجد: المسجد الحرام، ومسجد المدينة، ومسجد الكوفة، ومسجد البصرة.

---

(١) صحيح البخاري: ج٣/٤٦، سنن أبي داود: ج٣/٢٣٧، صحيح مسلم: ج٢/٨٠٣.

(٢) صحيح البخاري: ج٣/٤٦، مسند أحمد: ج١/٢٢٤و٢٢٧، سنن أبي داود: ج٣/٢٣٧، سنن البيهقي: ج٤/٢٥٥.

(٣) سنن الترمذي: ج٤/١١٧، صحيح البخاري: ج٨/١٧٧، سنن أبي داود: ج٣/٢٣٧، سنن البيهقي: ج٤/٢٥٦-٢٥٧.

وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ؛ لأن أبا حنيفة وأصحابه يقولون: يجوز الاعتكاف في كلّ مسجد جماعة[١]، وبذلك قال الثوري، وفي إحدى الروايتين عن مالك[٢].

وروى ابن عبدالحكم عن مالك أنّه لايعتكف أحد إلّا في المسجد الجامع وفي رحاب المسجد التي يجوز الصلاة فيها[٣].

وذهب حذيفة إلى أنّ الاعتكاف لايصحّ إلّا في ثلاثة مساجد: المسجد الحرام ومسجد الرسول (صلّى الله عليه وآله) ومسجد ابراهيم الخليل (عليه السلام)[٤].

والحجّة لنا: مضافاً إلى الإجماع، طريقة الاحتياط، وبراءة الذمّة؛ لأنّ من أوجب على نفسه اعتكافاً بنذر يجب أن يتيقّن براءة ذمّته ممّا وجب عليه، ولايحصل له اليقين إلّا بأن يعتكف في المواضع التي عيّناها. ولأنّ الاعتكاف حكم شرعي ويرجع في مكانه إلى الشرع، ولاخلاف في أن الأمكنة التي عيّناها مشروعة فيه، ولادليل على جوازه فيما عداها.

ولااعتراض على ماقلناه بقوله تعالى: «ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد»[٥]؛ لأنّ هذا لفظ مجمل، ولفظ المساجد هاهنا ينبئ عن الجنس لا عن الاستغراق، ولامنافاة بينه وبين مذهبنا.

---

(١) في «الف»: صلّي فيه جماعة.

(٢) اللباب: ج١/١٧٦، الهداية: ج١/١٣٢، المبسوط (للسرخسي): ج٣/١١٥، المدونة الكبرى: ج١/٢٢٥، الفتاوى الهندية: ج١/٢١١، المجموع: ج٦/٤٨٣، بداية المجتهد: ج١/٣٢٤، شرح فتح القدير: ج٢/٣٠٨، عمدة القاري: ج١١/١٤٢، المغني (لابن قدامة): ج٣/١٢١ و١٢٤.

(٣) بداية المجتهد: ج١/٣٢٤، اختلاف العلماء: ص٧٦، عمدة القاري: ج١١/١٤٢.

(٤) المحلى: ج٥/١٩٤، بداية المجتهد: ج١/٣٢٤، المجموع: ج٦/٤٨٣، المغني (لابن قدامة): ج٣/١٢٤، شرح فتح القدير: ج٢/٣٠٨، عمدة القاري: ج١١/١٤١، المبسوط (للسرخسي): ج٣/١١٥.

(٥) سورة البقرة: الآية ١٨٧.

ويجوز أن يكون وجه تخصيص هذه المساجد الأربعة لتأكيد حرمتها وفضلها وشرفها على غيرها.

مسألة

[٩٥]

[كفارة جماع المعتكف]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ المعتكف إذا جامع نهاراً كان عليه كفّارتان، وإذا جامع ليلاً كفّارة واحدة، وإن أكره زوجته وهي معتكفة نهاراً كان عليه أربع كفّارات، وإن أكرهها وهي معتكفة ليلاً كان عليه كفّارتان، والكفّارة هي التي تلزم المجامع نهاراً في شهر رمضان.

١٠ وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يلزمون مفسد اعتكافه شيئاً سوى القضاء(١).

وذهب الزهري والحسن إلى أنه إن وطئ في الاعتكاف لزمته الكفّارة(٢). وهذا القول يوافق من وجه قول الامامية، إلّا أنّا نظنّهما كانا يذهبان إلى أنّ الكفّارة تلزم في الوطء بالليل كما ذهبت الامامية إليه.

دليلنا: الإجماع المتقدّم، وطريقة الاحتياط؛ ولأنّ المعتكف قد لزمه حكم متى أفسد اعتكافه بلا خلاف، وإذا فعل ماذكرناه برئت ذمّته بيقين وبلا خلاف، وليس كذلك إذا قضى ولم يكفّر.

* * *

---

(١) المحلى: ج٥/١٩٢، المغني (لابن قدامة): ج٣/١٤٢-١٤٣، شرح فتح القدير: ج٢/٣١٣، الشرح الكبير: ج٣/١٤٢-١٤٣.

(٢) بداية المجتهد: ج١/٣٢٨، المغني (لابن قدامة): ج٣/١٤٣، الشرح الكبير: ج٣/١٤٣.

مسألة

[٩٦]

[أقل الاعتكاف]

وممّا انفردت به الاماميّة: القول بأنّ الاعتكاف لايكون أقلّ من ثلاثة أيّام.

ومن عداهم من الفقهاء يخالفون في ذلك؛ لأنّ أبا حنيفة والشافعي يجوّزان أن يعتكف يوماً واحداً[١].

وقال مالك: لااعتكاف أقلّ من عشرة أيام[٢].

دليلنا على ماذهبنا إليه: الإجماع المتكرّر، وأيضاً فإنّ مقادير أزمنة العبادات لا تعلم إلّا بالنصّ وطريقة العلم، وماتقوله الاماميّة من الزمان مستند إلى ماهذه صفته، ومايقوله مخالفها يستند إلى طريق الظنّ، والظنّ لامجال له فيما جرى هذا المجرى.

فتعلّق مالك بأنّ النبي (عليه السلام) اعتكف في العشر الأواخر[٣]، ليس بشيء؛ لأنّ اعتكافه (عليه السلام) عشرة أيام لايدلّ على أنّه لايجزئ أقلّ منها.

وتعلّق من حدّه بيوم[٤] أو أقلّ من ذلك بقوله تعالى: «ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد»، وأنّ الظاهر يتناول الزمان الطويل والقصير، غير صحيح؛ لأنّ الاعتكاف اسم شرعي.

ومن ذهب إلى أنّه ماانتقل بالشرع، وأنّه اسم للّبث المقصود بالعبادة،

---

(١) شرح فتح القدير: ج٢/٣٠٧، المحلى: ج٥/١٨٠، المجموع: ج٦/٤٨٩ و٤٩١، عمدة القاري: ج١١/١٤٠.

(٢) بداية المجتهد: ج١/٣٢٥، المحلى: ج٥/١٨٠.

(٣) صحيح البخاري: ج٣/٦٢، صحيح مسلم: ج٢/٨٣٠، سنن أبي داود: ج٢/٤٤٥.

(٤) في «الف» و«ب»: بيوم واحد.

يجعل له شروطاً شرعيّة تراعى في إجراء الاسم عليه، فلابدّ من رجوع إلى الشرع أمّا في الاسم أو في شروطه، والله تعالى نهى عن المباشرة مع الاعتكاف، فن أين لهم أنّ مايكون في أقلّ من ثلاثة أيّام يتناوله هذا الاسم وتحصل له الشروط الشرعيّة؟ فلادلالة إذن في هذا الظاهر.

مسألة

[٩٧]

[استظلال المعتكف]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به: القول بأنّ المعتكف ليس له إذا خرج من المسجد أن يستظلّ بسقف حتى يرجع إليه.

والثوري[١] يوافق الامامية في ذلك. وحكى عنه الطحاوي في كتاب الاختلاف أنّ المعتكف لايدخل تحت سقف إلّا أن يكون ممرّه فيه، فإن دخل فسد اعتكافه[٢].

وباقي الفقهاء يجيزون له الاستظلال بالسقف[٣].

والحجّة للامامية: الإجماع المتقدم، وطريقة الاحتياط، واليقين بأنّ العبادة مافسدت، ولايقين إلّا باجتناب ماذكرناه.

مسألة

[٩٨]

[خروج المعتكف لعيادة مريض او تشييع جنازة]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به: القول بأنّ للمعتكف أن يعود المريض ويشيّع

---

(١) المجموع: ج٦/٥٣٦.

(٢) أحكام القرآن (للجصاص): ج١/٢٤٨.

(٣) المبسوط (للسرخسي): ج٣/١١٧، المجموع: ج٦/٥٣٦.

الجنازة. وهو مذهب الحسن بن حي[١]، وإنّما خالف فيه باقي الفقهاء[٢]، وروي عن الثوري أنه أجاز له عيادة المريض[٣].

والحجّة للامامية: الإجماع المتقدم، وأيضاً فإنّ تشييع الجنازة والصلاة على الميّت من فروض الكفايات، وعيادة المرضى من السنن المؤكدة المفضّلة، والاعتكاف لايمنع من العبادات.

مسألة

[٩٩]

[حكم مالو باع المعتكف أو اشترى]

وممّا ظن انفراد الامامية به: القول بأن ليس للمعتكف أن يبيع ويشتري ويتّجر. ومالك[٤] يوافق الامامية في ذلك، وإن كان أبو حنيفة وأصحابه والشافعي يجيزون للمعتكف التجارة والبيع والشراء[٥].

والحجّة للامامية: الاجماع المتقدّم؛ ولأنّ من اجتنب التجارة صحّ اعتكافه ولم يفسد بيقين، وليس كذلك من اتّجر.

---

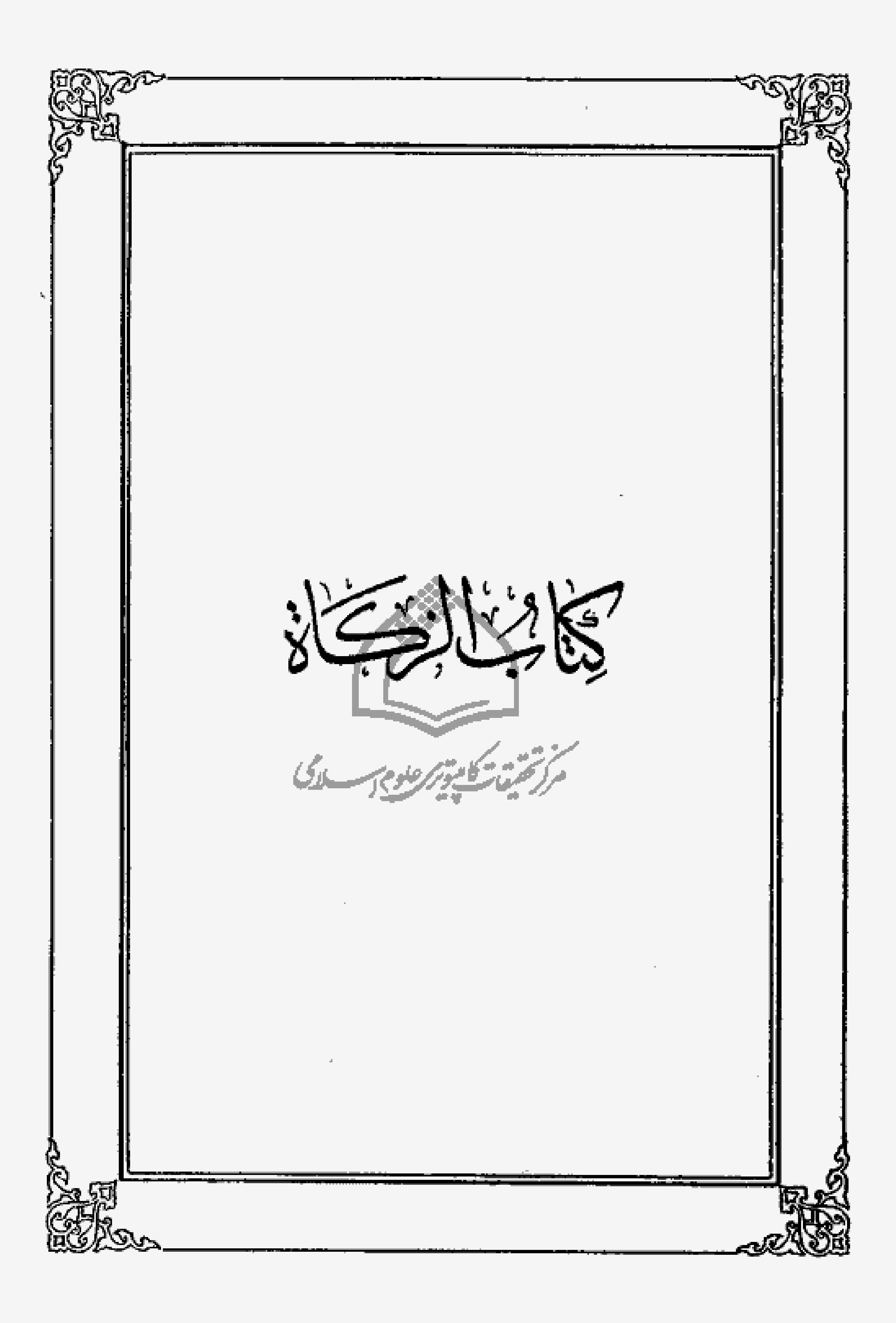
(١) المحلى: ج٥/١٩٠، المغني (لابن قدامة): ج٣/١٣٧، الشرح الكبير: ج٣/١٣٧.

(٢) الفتاوى الهندية: ج١/٢١٢، المدونة الكبرى: ج١/٢٢٩، المبسوط (للسرخسي): ج٣/١١٨، المجموع: ج٦/٥١٠-٥١٢، المحلى: ج٥/١٩٠-١٩٢، عمدة القاري: ج١١/١٤٥.

(٣) المحلى: ج٥/١٩٠، اختلاف العلماء: ص٧٦، سنن الترمذي: ج٣/١٦٨، عمدة القاري: ج١١/١٤٥.

(٤) المدونة الكبرى: ج١/٢٢٩، المجموع: ج٦/٥٣٥، المحلى: ج٥/١٩٢.

(٥) اللباب: ج١/١٧٦، المبسوط: ج٣/١٢١، الهداية: ج١/١٣٣، المجموع: ج٦/٥٣٥، الام: ج٢/١٠٥، المغني (لابن قدامة): ج٣/١٤٧، الشرح الكبير: ج٣/١٤٧، المحلى: ج٥/١٩٢.


كتاب الزكاة
مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

كتاب الزكاة

مسألة

[١٠٠]

[ماتجب فيه الزكاة]

ومما ظنّ انفراد الامامية به: القول بأنّ الزكاة لاتجب إلّا في تسعة أصناف: الدنانير والدراهم والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم، ولازكاة فيما عدا ذلك. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك [١].

وحكي عن ابن أبي ليلى والثوري وابن حي أنّه ليس في شيءٍ من الزروع زكاة إلّا الحنطة والشعير والتمر والزبيب [٢]، وهذه موافقة للامامية.

وأبو حنيفة وزفر يوجبان العشر في جميع ماأنبتت الأرض إلّا الحطب والقصب والحشيش [٣].

---

(١) المبسوط (للسرخسي): ج٣/٢-٤، المجموع: ج٥/٤٥٦، بداية المجتهد: ج١/٢٦٠-٢٦١، الهداية: ج١/١٠٩، المحلى: ج٥/٢١٠-٢١١، الفتاوى الهندية: ج١/١٨٦، الام: ج٢/٣٤-٣٦، المغني (لابن قدامة): ج٢/٥٤٩-٥٥٠، عمدة القاري: ج٨/٢٦٠.

(٢) المجموع: ج٥/٤٥٦، المغني (لابن قدامة): ج٢/٥٥٠، المبسوط (للسرخسي): ج٣/٤، بداية المجتهد: ج١/٢٦٠، اختلاف العلماء: ص١١٧.

(٣) اللباب: ج١/١٥٠، الفتاوى الهندية: ج١/١٨٦، الهداية: ج١/٢٠٩، المبسوط (للسرخسي)، ج٣/٢، المغني (لابن قدامة): ج٢/٥٥٠، المجموع: ج٥/٤٥٦، المحلى: ج٥/٢١١، بداية المجتهد: ج١/٢٦٠، عمدة القاري: ج٨/٢٦٠.

وأبو يوسف ومحمد يقولان: لايجب العشر إلا فيما له ثمرة باقية ولاشيء في الخضروات(١).

وقال مالك: الحبوب كلّها فيها الزكاة وفي الزيتون(٢).

وقال الشافعي: إنّما تجب فيما ييبس ويقتات ويدخر مأكولاً ولاشيء في الزيتون(٣).

والذي يدلّ على صحّة مذهبنا: مضافاً الى الإجماع، أنّ الأصل براءة الذمّة من الزكوات، وإنّما يرجع إلى الأدلّة الشرعيّة في وجوب مايجب منها، ولا خلاف فيما أوجبت الاماميّة الزكاة فيه، وماعداه فلم يقم دليل قاطع على وجوب الزكاة فيه، فهو باقٍ على الأصل.

وقوله تعالى: «ولايسألكم أموالكم»(٤)، والمعنى أنّه لايوجب حقوقاً في أموالكم؛ لأنّه تعالى لايسألنا أموالنا إلّا على هذا الوجه، وهذا الظاهر يمنع من وجوب حقّ في الأموال، فما أخرجناه منه فهو بالدليل القاطع، وماعداه باقٍ تحت الظاهر.

فإن تعلّقوا بقوله تعالى: «وآتوا حقه يوم حصاده»(٥) وأنه عامّ في جميع الزروع وغيرها ممّا ذكر في الآية.

فالجواب عنه أنّا لانسلّم أنّ قوله تعالى: «وآتوا حقه» يتناول العشر أو

---

(١) المبسوط (للسرخسي): ج٣/٢، المحلى: ج٥/٢١١، المغني (لابن قدامة): ج٢/٥٤٩.

(٢) المدونة الكبرى: ج١/٣٤٨-٣٤٩، بداية المجتهد: ج١/٢٦٠-٢٦١، المغني (لابن قدامة): ج٢/٥٤٩ و٥٥٣، الشرح الكبير: ج٢/٥٥٠، اختلاف العلماء: ص١١٧.

(٣) الام: ج٢/٣٤، المجموع: ج٥/٤٩٣، المغني (لابن قدامة): ج٢/٥٤٩-٥٥٠، الشرح الكبير: ج٢/٥٥٠، بداية المجتهد: ج١/٢٦٠-٢٦١.

(٤) سورة محمد: الآية ٣٦.

(٥) سورة الأنعام: الآية ١٤١.

نصف العشر المأخوذ على سبيل الزكاة، فمن ادّعى تناوله لذلك فعليه الدلالة.
وعند أصحابنا أنّ ذلك يتناول مايعطى المسكين والفقير والمجتاز[١] وقت الحصاد من الحفنة والضغث، فقد رووا ذلك عن أئمّتهم (عليهم السلام).

فمنه ماروي عن أبي جعفر (عليه السلام) في قوله تعالى: «وآتوا حقّه يوم حصاده»، قال: ليس ذلك الزكاة ألا ترى أنّه تعالى قال: «ولا تسرفوا إنّه لايحب المسرفين»[٢].
وهذه نكتة منه (عليه السلام) مليحة؛ لأنّ النهي عن السرف لايكون إلّا فيما ليس بمقدّر، والزكاة مقدّرة.

وروي عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنّه قيل له: يابن رسول الله وماحقّه؟ قال: يناول منه المسكين والسائل[٣]. والأحاديث بذلك كثيرة.
ويكفي احتمال اللفظ له.

وإن كان يقوّي هذا التأويل أنّ الآية تقتضي أن يكون العطاء في وقت الحصاد، والعشر المفروض في الزكاة لايكون في تلك الحال؛ لأنّ العشر مكيل ولايؤخذ إلّا من مكيل، وفي وقت الحصاد لايكون مكيلاً ولايمكن كيله، وإنّما يكال بعد جفافه وتذريته وتصفيته، فتعليق العطاء بتلك الحال لايليق إلّا بما ذكرناه.

ويقوّي أيضاً هذا التأويل ماروي عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) من النهي عن الحصاد والجذاذ بالليل[٤]، والجذاذ هو صرام النخل، وإنّما نهى (عليه السلام) عن ذلك لما فيه من حرمان المساكين ما ينبذ إليهم من ذلك.

ومايقوله قوم في هذه الآية من أنّها مجملة فلا دليل لهم فيها، ليس بصحيح؛

---

(١) في «الف»: المجتازين.

(٢) سورة الأنعام: الآية ١٤١.

(٣) تفسير العياشي: ج١/٣٧٩، وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب زكاة الغلات ج٦/١٣٨.

(٤) تفسير العياشي: ج١/٣٧٧، ٣٧٩، ٣٨٠، سنن البيهقي: ج٤/١٣٣.

لأنّ الإجمال هو في مقدار الواجب لاالموجب فيه.

فإن قيل: قد سمّاه الله تعالى حقاً، وذلك لايليق إلّا بالواجب.

قلنا: قد يطلق اسم الحقّ على الواجب والمندوب إليه، وقد روى جابر أنّ رجلاً قال: يارسول الله هل عليّ حقّ في إبلي سوى الزكاة؟ فقال (عليه السلام): نعم، تحمل عليها وتسقي من لبنها[١].

فإن قالوا: ظاهر قوله تعالى: «وآتوا حقّه» يقتضي الوجوب، وماذكرتموه ليس بواجب.

قلنا: إذا سلّمنا أنّ ظاهر الأمر في الشرع يقتضي الوجوب كان لنا طريقان من الكلام:

أحدهما: أن نقول: إنّ ترك ظاهر من الكلام ليسلم ظاهر آخر له كترك ذلك الظاهر ليسلم هذا، وأنتم إذا حملتم الأمر على الوجوب هاهنا تركتم تعلّق العطاء بوقت الحصاد، ونحن إذا حملنا الأمر في الآية على الندب سلم لنا ظاهر تعلّق العطاء بوقت الحصاد، وليس أحد الأمرين إلّا كصاحبه، وأنتم المستدلّون بالآية فخرجت من أن تكون دليلاً لكم.

والطريق الآخر: أنّا لو قلنا بوجوب هذا العطاء في وقت الحصاد وإن لم يكن مقدّراً بل موكولاً إلى اختيار المعطي لم نقل[٢] بعيداً من الصواب.

فإن تعلّقوا بقوله تعالى: «أنفقوا من طيبات ماكسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض»[٣]؛ وأنّ المراد بالنفقة هاهنا الصدقة بدلالة قوله تعالى: «والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها في سبيل الله»[٤] يعني لايخرجون زكاتها.

فالجواب عن ذلك أنّ اسم النفقة لايجري على الزكاة إلّا مجازاً، ولايعقل

(١) لم نعثر عليه.

(٢) في «الف»: يكن.

(٣) البقرة: الآية ٢٦٧.

(٤) سورة التوبة: الآية ٣٤.

من إطلاق لفظ الإنفاق إلّا ماكان في المباحات وماجرى مجراها. ثمّ لو سلّمنا ظاهر العموم لجاز تخصيصه ببعض الأدلّة التي ذكرناها.

فان قيل: كيف تدّعون إجماع الامامية وابن الجنيد يخالف في ذلك، ويذهب إلى أنّ الزكاة واجبة في جميع الحبوب التي تخرجها الأرض وإن زادت على التسعة الأصناف التي ذكرناها[١]؟ وروى في ذلك أخباراً كثيرة عن أئمّتكم (عليهم السلام)[٢]، وذكر أنّ يونس[٣] كان يذهب إلى ذلك.

قلنا: لا اعتبار بشذوذ ابن الجنيد ولا يونس وإن كان يوافقه، والظاهر من مذهب الامامية ماحكيناه، وقد تقدّم إجماع الامامية وتأخر عن ابن الجنيد ويونس.

والأخبار التي تعلّق ابن الجنيد بها الواردة من طريق الشيعة الامامية معارضة بأظهر وأكثر وأقوى منها من رواياتهم[٤] المعروفة المشهورة.

ويمكن حملها بعد ذلك على أنّها خرجت مخرج التقيّة؛ فإنّ الأكثر من مخالفي الامامية يذهبون إلى أنّ الزكاة واجبة في الأصناف كلّها، وإنّما يوافق الامامية منهم الشاذّ النادر.

وممّا يقوّي مذهبنا في هذه المسألة أنّ الذرة والعدس وكثيراً من الحبوب الخارجة من الحنطة والشعير والتمر كانت معروفة بالمدينة وأكنافها، ومانقل أحد من أهل السير عن أحد ممّن بعثه النبيّ (صلّى الله عليه وآله) لأخذ الصدقة أنّه

---

(١) مختلف الشيعة: الزكاة/١٨٠.

(٢) الكافي: ج٣/٥١٠-٥١٢، تهذيب الاحكام: ج٤/٦٥-٧٤، وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة ج٦/٣٩-٤١.

(٣) لايوجد كتابه لدينا.

(٤) الكافي: ج٣/٤٩٧، تهذيب الاحكام: ج٤/٢-٦، من لايحضره الفقيه: ج٢/١٣-١٤، وسائل الشيعة: باب ١ من ابواب زكاة الغلات ج٦/١٢٠.

أخذ في جملة ماأخذ عدساً ولاذرة، كما رووا وعيّنوا الحنطة والشعير والتمر، فدلّ ذلك على أنّه خارج من أصناف مايؤخذ منه الزكاة.

مسألة

[١٠١]

[الزكاة في عروض التجارة]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به: نفي الزكاة عن عروض التجارة. وقد وافقهم في ذلك داود بن علي، وهو قول ابن عبّاس (رحمه الله) فيما رووه[١] عنه[٢].

وأبو حنيفة وأصحابه يوجبون في عروض التجارة الزكاة إذا بلغت قيمتها النصاب، وهو قول الثوري والأوزاعي وابن حي والشافعي[٣].

وقال مالك: إن كان إنّما يبيع العرض بالعرض فلا زكاة حتّى يقبض ماله، وإن كان يبيع بالعين والعرض فإنّه يزكّي[٤].

وقال الليث: إذا ابتاع متاعاً للتجارة فبقي عنده أحوالاً فليس عليه إلّا زكاة واحدة[٥].

دليلنا على صحّة هذه المسألة: كلّ شيء دللنا به على أنّ الزكاة لاتجب فيما عدا الأصناف التسعة التي عيّناها، وعروض التجارة خارجة عن تلك

---

(١) في «ب» و«م»: رواه الحراني عنه.

(٢) المجموع: ج٦/٤٧، المغني (لابن قدامة): ج٢/٦٢٢، المحلى: ج٥/٢٣٥.

(٣) اللباب: ج١/١٤٨-١٤٩، الفتاوى الهندية: ج١/١٧٩، المبسوط (للسرخسي): ج٢/١٩٠-١٩١، الام: ج٢/٤٦-٤٧، المجموع: ج٦/٤٧، المحلى: ج٥/٢٣٣، بداية المجتهد: ج١/٢٧٨، اختلاف العلماء: /١٠٩، المغني (لابن قدامة): ج٢/٦٢٢.

(٤) المدونة الكبرى: ج١/٢٥٤-٢٥٥، المحلى: ج٥/٢٣٣، بداية المجتهد: ج١/٢٧٨، المجموع: ج٦/٤٧.

(٥) لم نعثر عليه.

الأصناف، فالطريقة تتناولها.

ويمكن أن يعارضوا بما يروونه عن النبي (صلّى الله عليه وآله) من قوله: ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة[١]، وعموم هذا الخبر يقتضي نفي الصدقة عمّا هو معرض للتجارة وعمّا ليس بمعرض لها؛ لأنّه (عليه السلام) لم يفصّل بينهما، وإذا ثبت نفي الصدقة عن العبد والفرس وإن كانا للتجارة ثبت فيما عداهما من العروض؛ لأنّ أحداً لم يفصّل بين الأمرين.

وأيضاً فإنّ أُصول الشريعة تقتضي أنّ الزكوات إنّما تجب في الأعيان لاالأثمان، وعروض التجارة عندهم إنّما تجب في أثمانها لاأعيانها، وذلك مخالف لأُصول الشريعة.

فإن تعلّقوا بقوله تعالى: «خذ من أموالهم صدقة»[٢]، وهذا عموم يدخل فيه العروض[٣].

فالجواب عن ذلك أنّ أكثر ما في هذه الآية أن يكون لفظها عموماً، والعموم معرض للتخصيص، ونحن نخصّ هذا العموم ببعض ماتقدّم من أدلّتنا.

على أنّ مخالفينا لابدّ لهم من ترك هذا الظاهر في عروض التجارة؛ لأنّهم يضمرون في تناول هذا اللفظ لعروض التجارة أن يبلغ قيمتها نصاب الزكاة، وهذا ترك للظاهر وخروج عنه، ولافرق بينهم فيه وبيننا إذا حملنا اللفظة في الآية على الأصناف التي أجمعنا على وجوب الزكاة فيها، وإذا قمنا في ذلك مقامهم وهم المستدلّون بالآية بطل استدلالهم.

---

(١) صحيح البخاري: ج٢/١٤٩، صحيح مسلم: ج٢/٦٧٥ـ٦٧٦، سنن أبي داود: ج٢/١٠٨ ح١٥٩٥، سنن ابن ماجة: ج١/٥٧٩ ح١٨١٢، سنن الترمذي: ج٣/٢٣ـ٢٤، سنن النسائي: ج٥/٣٥ـ٣٦، سنن البيهقي: ج٤/١١٧.

(٢) سورة التوبة: الآية ١٠٣.

(٣) في «م»: وانّ عموم القول يتناول عروض التجارة.

وبمثل هذا الكلام نبطل تعلّقهم بقوله تعالى: «وفي أموالهم حقّ للسائل والمحروم»[١].

ويمكن في هذه الآية أن يقال: إنّها خرجت مخرج المدح لهم بما فعلوه لاعلى سبيل إيجاب الحقّ في أموالهم؛ لأنّه تعالى قال: «كانوا قليلاً من الليل ما يهجعون، وبالأسحار هم يستغفرون، وفي أموالهم حق للسائل والمحروم»[٢]، فأخرج الكلام كلّه مخرج المدح لهم بما فعلوه، وليس في إيجاب الله تعالى في أموالهم حقّاً معلوماً مدح لهم ولامايوجب الثناء عليهم، فعلم أنّ المعنى ويعطون من أموالهم حقّاً معلوماً للسائل والمحروم، ومايفعلونه من ذلك ليس بلازم أن يكون واجباً بل قد يكون نفلاً ومتطوّعاً به، فقد يمدح الفاعل على مايتطوّع به كما يمدح على فعل مايجب عليه.

ولا تعلّق لهم بقوله تعالى: «وآتوا الزكاة»[٣]؛ لأنّ اسم الزكاة اسم شرعي، ونحن لانسلّم أنّ في عروض التجارة زكاة فيتناولها الاسم، فعلى من ادّعى ذلك أن يدلّ عليه.

ولا تعلّق لهم بما يروى عنه (عليه السلام) من قوله: حصّنوا أموالكم بالصدقة[٤]، وأنّ لفظة الأموال يدخل تحتها عروض التجارة؛ وذلك أنّه ليس في الظاهر أنّا نحصّن كلّ مال بصدقة منه، وليس يمتنع أن نحصّن أمول التجارة وما لايجب فيه الزكاة بالصدقة مّما يجب فيه الزكاة.

* * *

---

(١) سورة الذاريات: الآية ١٩.

(٢) سورة الذاريات: الآية ١٧-١٩.

(٣) سورة النور: الآية ٥٦، سورة المجادلة: الآية ١٣، سورة المزمل: الآية ٢٠.

(٤) كنز العمال: ج٦/٢٩٣، عوالي اللئالي: ج١/٣٥٣.

مسألة

[١٠٢]

[زكاة النقدين]

وممّا انفردت به الامامية: نفي الزكاة عن الذهب والفضّة على اختلاف أحوالها، إلّا أن يكون درهماً أو ديناراً مضروباً منقوشاً.

وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويوجبون الزكاة في جميع الأحوال[١]، إلّا الشافعي فإنّه لايوجب الزكاة في الحلي المصاغ على أظهر قوليه[٢].

دليلنا على ماذهبنا إليه: بعد إجماع الطائفة، ماقدّمنا ذكره أيضاً من أنّ الأصل براءة الذمّة، ولم يقم دليل قاطع على أنّ ماعدا الدراهم والدنانير من المصوغات وغيرها يجب فيه الزكاة، ونحن على حكم الأصل.

فإن تعلّقوا بالأخبار[٣] التي وردت في إيجاب الزكاة على الذهب والفضّة على الإطلاق، فهذه أولاً: كلّها أخبار آحاد نعارضها بالأخبار الواردة بأنّه لازكاة إلّا في الدراهم والدنانير[٤]، على أنّا نحمل تلك الأخبار العامّة على أنّ المراد بها الدراهم والدنانير؛ لأنّهما من فضّة وذهب.

مسألة

[١٠٣]

[اذا بلغت الإبل خمساً وعشرين]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الابل إذا بلغت خمساً وعشرين ففيها

---

(١) المبسوط (للسرخسي): ج٢/١٩١-١٩٢، اللباب: ج١/١٤٨، فتح العزيز: ج٦/٢٠-٢١.

(٢) الام: ج٢/٤١، المغني (لابن قدامة): ج٢/٦٠٣، المبسوط (للسرخسي): ج٢/١٩٢.

(٣) دعائم الاسلام: ص٢٤٨.

(٤) المصنف: ج٤/٨٢ ح٧٠٤٨ و٧٠٤٩، والكافي: ج٣/٥١٧-٥١٨، وتهذيب الاحكام: ج٤/٨.

خمس شياه؛ لأنّ باقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويوجبون في خمس وعشرين إبنة مخاض[١].

دليلنا: الإجماع المتقدّم.

فإن قيل: قد خالفها أبوعليّ بن الجنيد في ذلك، وقال: إنّ في خمس وعشرين إبنة مخاض، فإن لم تكن في الابل فابن لبون، فإن لم يكن فخمس شياه، فإن زادت على خمس وعشرين واحدة ففيها إبنة مخاض[٢].

قلنا: إجماع الامامية قد تقدّم ابن الجنيد وتأخّر عنه، وإنّما عوّل ابن الجنيد في هذا المذهب على بعض الأخبار المرويّة عن أئمّتنا (عليهم السلام)[٣]، ومثل هذه الأخبار لايعوّل عليها، ويمكن أن يحمل ذكر بنت المخاض وابن اللبون في خمس وعشرين على أنّ ذلك على سبيل القيمة لما هو الواجب من خمس شياه، وعندنا أنّ القيم يجوز أخذها في الصدقات.

مسألة

[١٠٤]

[لو زادت الابل عن مائة وعشرين]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به وقد وافقها غيرها من الفقهاء فيه قولهم: إنّ الابل إذا بلغت مائة وعشرين ثمّ زادت فلا شيئ عليه في زيادتها حتىّ تبلغ مائة وثلاثين، فإذا بلغتها ففيها حقّة واحدة وإبنتا لبون، وأنّه لاشيئ في الزيادة مابين العشرين والثلاثين. وهذا مذهب مالك[٤] بعينه.

---

(١) الام: ج٢/٥، الهداية: ج١/٩٨، المبسوط (للسرخسي): ج٢/١٥٠، فتح العزيز: ج٥/٣١٨.

(٢) مختلف الشيعة: ص١٧٥.

(٣) الكافي: ج٣/٥٣١ ح١، تهذيب الاحكام: ج٤/٢٢ ح٤، الاستبصار: ج٢/٢٠ ح٤.

(٤) المدونة الكبرى: ج١/٣٠٧، بداية المجتهد: ج١/٢٦٧، المجموع: ج٥/٤٠٠، المغني (لابن قدامة): ج٢/٤٤٥، فتح العزيز: ج٥/٣٢٠، عمدة القاري: ج٩/٢٠.

والشافعي يذهب إلى أنّها إذا زادت واحدة على مائة وعشرين كان فيها ثلاث بنات لبون[١].

وعند أبي حنيفة وأصحابه فيما زاد على مائة وعشرين أنّه تستقبل الفريضة ويخرج من كلّ خمسة زائدة على العشرين شاة، فإذا بلغت الزيادة خمساً وعشرين أخرج إبنة مخاض[٢].

والذي يدلّ على صحّة مذهبنا: بعد الإجماع المتردّد، أنّ الأصل هوبراءة الذمّة من الزكاة، وقد اتفقنا على مايخرج من الابل إذا كانت مائة وعشرين، واختلفت الأُمّة فيما زاد على العشرين فيما بينها وبين الثلاثين، ولم يقم دليل قاطع على وجوب شيء مابينهما وبين العشرين إلى أن تبلغ الزيادة ثلاثين، فيجب فيها حقّة وإبنتا لبون عندنا وعند الشافعي ومالك[٣]، وعند أبي حنيفة تجب حقّتان وشاتان[٤]، فقد أجمعنا على وجوب الزكاة في مائة وثلاثين، ولم نجمع على وجوب شيءٍ في الزيادة فيما بين العشرين والثلاثين، ولم يقم دليل قاطع، فيجب أن يكون على الأصل.

فإذا ذكرت الأخبار[٥] المتضمّنة أنّ الفريضة إذا زادت على عشرين ومائة تعاد الفريضة إلى أوّلها في كلّ خمس شاة، أو الخبر[٦] المتضمّن أنّها إذا بلغت

---

(١) الام: ج٢/٥-٦ بداية المجتهد: ج١/٢٦٧، المبسوط (للسرخسي): ج٢/١٥١، عمدة القاري: ج٩/٢٠.

(٢) اللباب: ج١/١٣٩، الفتاوى الهندية: ج١/١٧٧، المبسوط (للسرخسي): ج٢/١٥١، عمدة القاري: ج٩/٢٠، بداية المجتهد: ج١/٢٦٧، فتح العزيز: ج٥/٣١٩-٣٢٠.

(٣) المجموع: ج٥/٤٠٠، بداية المجتهد: ج١/٢٦٧، عمدة القاري: ج٩/٢٠.

(٤) الفتاوى الهندية: ج١/٢٧٧، بداية المجتهد: ج١/٢٦٧، المجموع: ج٥/٤٠٠.

(٥) سنن البيهقي: ج٦/٩٢-٩٣.

(٦) كنز العمال: ج٦/٣١٥-٣١٦، سنن البيهقي: ج٤/٩١-٩٢، المستدرك (للحاكم): ج١/٣٩٣-٣٩٤.

مائة وإحدى وعشرين ففيها ثلاث بنات لبون.

فجوابنا عن ذلك أنّ هذه كلّها أخبار آحاد لا توجب علماً ولا تقتضي قطعاً، ونعارضها بما رووه من طرقهم ووجد في كتبهم أنّه وجد في كتاب رسول الله (صلّى الله عليه وآله) أنّ الابل إذا زادت على عشرين ومائة فليس فيما زاد شيّ دون ثلاثين ومائة، فإذا بلغتها ففيها ابنتا لبون وحقّة[1]. فأمّا مايعارض ماروره من روايات اصحابنا عن أئمّتنا[2] (عليهم السلام) فأكثر من أن يحصى، وإنّما عارضناهم بما يعرفونه ويألفونه.

مسألة

[١٠٥]

[وجوب دفع الزكاة الى الامامي]

ومما انفردت به الاماميّة: القول بأنّ الزكاة لاتجزئ إلّا إذا انصرفت إلى إمامي، ولا تسقط عن الذمّة بدفعها إلى مخالف.

والحجّة في ذلك: مضافاً إلى الإجماع، أنّ الدليل قد دلّ على أنّ خلاف الاماميّة في أصولهم كفر، وجارٍ مجرى الردّة، ولاخلاف بين المسلمين في أنّ المرتد لاتخرج إليه الزكاة.

* * *

(١) سنن أبي داود: ج٢/٩٦، سنن الدارقطني: ج٢/١١٦ ح٤، سنن البيهقي: ج٤/٩١-٩٢، كنز العمال: ج٦/٣١٥.

(٢) الكافي: ج٣/٥٣٢ ح١، تهذيب الاحكام: ج٤/٢٠.

مسألة

[١٠٦]

[عدم اجزاء الدفع الى الفاسق]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الزكاة لاتخرج إلى الفسّاق وإن كانوا معتقدين الحقّ، وأجاز باقي الفقهاء أن تخرج إلى الفسّاق وأصحاب الكبائر[١].

دليلنا على صحّة ماذهبنا اليه الإجماع المتردّد، وطريقة الاحتياط، واليقين ببراءة الذمّة أيضاً؛ لأنّ إخراجها إلى من ليس بفاسق مجزئ بلا خلاف، وإذا أخرجها إلى الفاسق فلا يقين ببراءة الذمّة منها.

ويمكن أن يستدلّ على ذلك بكلّ ظاهر من قرآن[٢] أو سنّة[٣] مقطوع عليها يقتضي النهي عن معونة الفسّاق والعصاة وتقويتهم، وذلك كثير.

مسألة

[١٠٧]

[أقل مايعطى الفقير من الزكاة]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّه لايعطى الفقير الواحد من الزكاة المفروضة أقلّ من خمسة دراهم، ويروى أنّ الأقلّ درهم واحد[٤].

وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك، ويجيزون إعطاء القليل والكثير من غير تحديد[٥].

---

(١) اللباب: ج١/١٥٣-١٥٧.

(٢) سورة المائدة: آية ٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٧ من ابواب الأمر والنهي ج١١ ح٣ ص٤١٥.

(٤) جمل العلم والعمل ج٣ ص٧٩، مختلف الشيعة: كتاب الزكاة ص١٨٥ س٣٨.

(٥) المدونة الكبرى: ج٢/٥٤، المجموع: ج٦/٢٠٢.

وحجّتنا على ماذهبنا إليه: إجماع الطائفة، وطريقة الاحتياط، وبراءة الذمّة أيضاً.

مسألة

[١٠٨]

[حكم من فرّ من الزكاة]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من فرّ بدراهم أو بدنانير من الزكاة فسبكها أو أبدل في الحول جنساً بغيره هرباً من وجوب الزكاة، فإنّ الزكاة تجب عليه إذا كان قصده بما فعله الهرب منها، وإن كان له غرض آخر سوى الفرار من الزكاة فلا زكاة عليه.

وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولايوجبون على من ذكرناه الزكاة وإن كان قصده الهرب منها[1]. وروي عن مالك وبعض التابعين أنّ عليه الزكاة[2].

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: إجماع الطائفة.

فإن قيل: قد ذكر أبو عليّ بن الجنيد أنّ الزكاة لا تلزم الفارّ منها ببعض ماذكرناه[3].

قلنا: الإجماع قد تقدّم ابن الجنيد وتأخّر عنه، وإنّما عوّل ابن الجنيد على أخبار رويت عن أئمّتنا (عليهم السلام)[4]، تتضمّن أنّه لازكاة عليه وإن فرّ بماله، وبإزاء تلك الأخبار ما هو أظهر وأقوى وأولى وأوضح طريقاً تتضمّن أنّ

---

(١) المبسوط (للسرخسي): ج٢/١٦٦، المجموع: ج٥/٤٦٨، مختصر المزني: ص٤٦.

(٢) بداية المجتهد: ج١/٢٦٤، فتح العزيز: ج٥/٤٩٢، المجموع: ج٥/٤٦٨.

(٣) مختلف الشيعة: كتاب الزكاة ص١٧٣ س٣٨.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ج٢/١٧ ح٢٨.

الزكاة تلزمه[1].

ويمكن حمل ماتضمّن من الأخبار أنّها لا تلزمه على التقيّة، فإنّ ذلك مذهب جميع المخالفين، ولا تأويل للأخبار التي وردت بأنّ الزكاة تلزمه إذا فرّ منها إلّا إيجاب الزكاة، فالعمل بهذه الأخبار أولى.

مسألة

[١٠٩]

[في أن حول صغار الماشية مستقل عن حول امهاتها]

وممّا يظنّ انفراد الامامية به: القول بأنّ السخال والفصلان والعجاجيل لا تضمّ إلى أُمّهاتها في الزكاة وإن بلغ عدد الأُمّهات النصاب، وسواء كانت هذه السخال متولّدة عن هذه الأُمّهات التي في ملك صاحبها أو كانت مستفادة من جهة أُخرى؛ لأنّ النخعي والحسن البصري يذهبان إلى مثل ماذهبت إليه الامامية، ولايجعلان حول الكبار حولاً للصغار[2].

وأبو حنيفة وأصحابه يضمّون المستفاد إلى الأصل على كلّ حال، ويزكّونه بحول الأصل[3]، والشافعي يضمّ إلى الأصل ماتولّد منه خاصّة بعد أن يبلغ الأصل النصاب[4].

والحجّة لمذهبنا: الإجماع المتردّد، وأيضاً فإنّ الأصل براءة الذمّة من الحقوق، ولم يثبت بيقين وعلم قاطع أنّ في السخال زكاة مع الأُمّهات وأنّها تضمّ إليها في الحول.

---

(١) تهذيب الاحكام: ج٤/٩٤، الاستبصار: ج٢/٤٠.

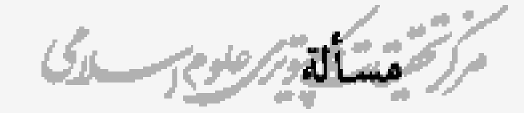
(٢) المجموع: ج٥/٣٧٤، بدائع الصنائع: ج١/٣١، شرح فتح القدير: ج١/٥٠٤.

(٣) الفتاوى الهندية: ج١/٢٤٨، الهداية: ج١/١٠١، المجموع: ج٥/٣٧٣.

(٤) المجموع: ج٥/٣٧٤، المغني (لابن قدامة): ج٢/٤٧٠-٤٧١.

ويمكن أن نعارض المخالف بما يروونه عن النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) من قوله: لازكاة في مال حتّى يحول عليه الحول[1]. وظاهر هذا الخبر يوجب أنّ المستفاد لايضمّ إلى الأصل ويجعل أصل الحول حولاً له، بل لابدّ في المستفاد إذا كان من الجنس الذي تجب فيه الزكاة أن يُستأنف له حول على استقبال حصوله[2] في الملك.

وليس لهم أن يحتجّوا بما روي عن النبي (صلّىٰ الله عليه وآله) من قوله: ويعدّ صغيرها وكبيرها[3]، ولم يفرّق بين أحوالها؛ وذلك أنّ المراد بهذا الخبر أنّه يعدّ الصغير والكبير إذا حال عليها الحول؛ لأنّه لاخلاف في أنّ الحول معتبر، ومعنى الصغير والكبير هاهنا ليس المراد به مانقص في سنّه عن الحد الذي تجب فيه الزكاة، وانما المراد الصغير والكبير ممّا بلغ إلى سنّ الزكاة، ويجوز أن يراد بالصغير والكبير هاهنا العالي المنزلة والمنخفض المنزلة والكريم وغير الكريم، فقد يكون في المواشي الكرائم وغير الكرائم.



مسألة

[١١٠]

[دفع الزكاة الى الهاشمي]

وممّا يظنّ انفراد الاماميّة به: القول بأنّه يجوز أن يأخذ الهاشمي من زكاة الهاشمي، وإنّما حرم على بني هاشم زكاة من عداهم من الناس. وقد وافقهم في ذلك أبو يوسف صاحب أبي حنيفة فيما رواه عنه ابن سماعة وحكى عنه أنّ

---

(١) مسند احمد: ج١/١٤٨، سنن أبي داود: ج٢/١٠٠ ذيل ح١٥٧٣، سنن الترمذي: ج٣/٢٥ ح٦٣١، سنن ابن ماجة: ج١/٥٧١ ح١٧٩٢، سنن البيهقي: ج٤/٩٥، كنز العمال: ج٦/٣٣١.

(٢) في «الف» و«ب»: استقلال بحصوله.

(٣) أحكام القرآن (للجصاص): ج٢/١٥٣.

الزكاة من بني هاشم تحلّ لبني هاشم ولايحلّ لهم ذلك من غيرهم[(١)].

والحجّة فيما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة، ويمكن أن يقوّى ذلك بأن الصدقة إنّما حرمت عليهم تنزيهاً وتعظيماً، وفي الأخبار الواردة[(٢)] بحظر الصدقة عليهم مايقتضي التنزيه والصيانة عمّا فيه مذلّة وغضاضة، وهذا المعنى مفقود في بعضهم مع بعض.

مسألة

[١١١]

[جواز أخذ الهاشمي الزكاة اذا حرم الخمس]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الصدقة إنّما تحرم على بني هاشم إذا تمكّنوا من الخمس الذي جعل لهم عوضاً عن الصدقة، فإذا حُرموه حلّت لهم الصدقة.

وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك[(٣)].

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: الإجماع المتردّد، ويقوّى هذا المذهب تظاهر الأخبار[(٤)] بأنّ الله تعالى حرّم الصدقة على بني هاشم وعوّضهم بالخمس عنها، فإذا سقط ماعوّضوا به لم تحرم عليهم الصدقة.

* * *

---

(١) عمدة القاري: ج٩/٨١.

(٢) سنن البيهقي: ج٧/٣٢-٣٣.

(٣) المجموع: ج٦/١٦٧و١٦٨و٢٢٧، عمدة القاري: ج٨/٢٨٧، أحكام القرآن (للجصاص): ج٣/١٣٢، المغني (لابن قدامة): ج٧/٣١٨، نيل الأوطار: ج٤/٢٣١و٢٣٧.

(٤) تفسير العياشي: ج٢/٦٤ و٦٥.

مسألة

[١١٢]

[عتق المملوك من مال الزكاة]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به: إجازتهم أن يشترى من مال الزكاة المملوك فيعتق، ويقولون: إنّه متى استفاد المعتق مالاً ثمّ مات فماله لأهل الزكاة لأنّه اشتري من مالهم. وقد روي عن مالك وأحمد بن حنبل مثل هذا القول الذي حكيناه[١]، وروي عن ابن عبّاس (رحمه الله) أنّه قال: اعتق من زكاتك[٢].

فأمّا باقي الفقهاء من أبي حنيفة والشافعي وغيرهما فعندهم أنّه لايجوز العتق من الزكاة[٣].

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: إجماع الطائفة، وقوله تعالى: «إنّما الصدقات للفقراء والمساكين» إلى قوله تعالى: «وفي الرقاب»[٤]، وهذا نصّ صريح في جواز عتق الرقبة من الزكاة.

فإن قيل: المراد بقوله تعالى: «وفي الرقاب» المكاتبون، فإنّ الفقهاء كلّهم[٥] يجيزون أن يعطى المكاتب من مال الزكاة إلّا مالكاً[٦].

قلنا نحمله على المكاتب وعلى من يبتاع فيعتق؛ لأنّه لا تنافي بين الأمرين، وظاهر القول يقتضي الكلّ.

---

(١) المدونة الكبرى: ج١/٢٩٩، بداية المجتهد: ج١/٢٨٦، عمدة القاري: ج٩/٤٥.

(٢) عمدة القاري: ج٩/٤٥.

(٣) أحكام القرآن (للجصاص): ج٣/١٢٤.

(٤) سورة التوبة: الآية ٦٠.

(٥) عمدة القاري: ج٩/٤٤.

(٦) المدونة الكبرى: ج١/٢٩٩، عمدة القاري: ج٩/٤٥.

مسألة

[١١٣]

[تكفين الميت وقضاء الدين عنه من الزكاة]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الزكاة يجوز أن يكفّن منها الموتى ويقضى بها الدين عن الميّت.

وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك كلّه[١].

والحجّة لأصحابنا: مضافاً إلى إجماعهم، قوله تعالى في آية وجوه الصدقة: «وفي سبيل الله وابن السبيل»[٢]، ومعنى سبيل الله الطريق الى ثوابه والوصلة إلى التقرّب إليه، ولمّا كان ماذكرناه مقرّباً إلى الله تعالى وموصلاً إلى الثواب جاز صرفه فيه.

فإذا قيل: إنّ المراد بقوله تعالى: «وفي سبيل الله» ماينفق في جهاد العدوّ.

قلنا: كلّ هذا ممّا يوصف بأنّه سبيل لله تعالى، وإرادة بعضه لا تمنع من إرادة بعض آخر.

وقد روى مخالفونا عن ابن عمر أنّ رجلاً أوصى بماله في سبيل الله، فقال ابن عمر: إنّ الحجّ من سبيل الله فاجعلوه فيه[٣].

وروي عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنه قال: الحجّ والعمرة من سبيل الله[٤].

وقال محمّد بن الحسن في الجامع[٥] الكبير في رجل أوصى بماله في سبيل الله

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج٢/٥٢٧.

(٢) سورة التوبة: آية ٦٠.

(٣) أحكام القرآن (للجصاص): ج٣/١٢٧.

(٤) أحكام القرآن (للجصاص): ج٣/١٢٧.

(٥) في «الف» و«م»: السير.

تعالى: إنّه يجوز أن يجعل في الحاجّ المنقطع به[1]. وكلّ هذا يدلّ على أنّ هذا الاسم لايختصّ بجهاد العدو.

مسألة

[١١٤]

[مايجب فيه الخمس وكيفية قسمته]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الخمس واجب من جميع المغانم والمكاسب، وما استخرج من المعادن والغوص والكنوز، وما فضل من أرباح التجارات والزراعات والصناعات بعد المؤونة والكفاية في طول السنة على اقتصاد.

وجهات قسمته هو أن يقسّم هذا الخمس على ستّة أسهم، ثلاثة منها للامام القائم مقام الرسول (عليهما السلام) وهي سهم الله تعالى وسهم رسوله (عليه السلام) وسهم ذي القربى، وفيهم من لايخص الامام بسهم ذي القربى ويجعله لجميع قرابة الرسول (عليه السلام) من بني هاشم، فأمّا الثلاثة الاسهم الباقية فهي ليتامى آل محمّد (عليهم السلام) ومساكينهم وأبناء سبيلهم، ولا تتعدّاهم إلى غيرهم ممّن استحقّ هذه الأوصاف.

ويقولون: إذا غنم المسلمون شيئاً من دار الكفر بالسيف قسّم الغنيمة الامام على خمسة أسهم، فجعل أربعة منها بين من قاتل على ذلك، وجعل السهم الخامس على ستّة أسهم، ثلاثة منها له عليه السلام، وثلاثة للأصناف الثلاثة من أهله من أيتامهم ومساكنيهم وأبناء سبيلهم.

وخالف سائر الفقهاء في ذلك، وقالوا كلّهم أقوالاً خارجة عنه[2].

---

(١) لم نعثر عليه.

(٢) المجموع: ج١٩/٣٦٩و٣٧٣، أحكام القرآن (للجصاص): ج٣/٦٠-٦٢، المبسوط (للسرخسي): ج١٠/٨.

والحجّة فيه: الإجماع المتكرّر.

فإن قيل: هذا المذهب يخالف ظاهر الكتاب؛ لأنّ الله تعالى قال: «واعلموا أنّما غنمتم من شئ فأنّ لله خمسه وللرسول ولذي القربى»[١]، وعموم الكلام يقتضي أن لايكون ذو القربى واحداً، وعموم قوله تعالى: «واليتامى والمساكين وابن السبيل»[٢] يقتضي تناوله لكلّ من كان بهذه الصفات، ولايختصّ ببني هاشم.

قلنا: ليس يمتنع تخصيص ماظاهره العموم بالأدلّة، على أنّه لاخلاف بين الأُمّة في تخصيص هذه الظواهر؛ لأنّ ذا القربى عامّ وقد خصّوه بقربى النبيّ (عليه السلام) دون غيره، ولفظ اليتامى والمساكين وابن السبيل عامّ في المشرك والذمّي والغني والفقير، وقد خصّه الجماعة ببعض من له هذه الصفة.

على أنّ من ذهب من أصحابنا إلى أنّ ذا القربى هو الامام القائم مقام الرسول (عليه السلام) خاصّة، وسمّي بذلك لقربه منه نسباً وتخصّصاً، الظاهر معه؛ لأنّ قوله تعالى: «ذي القُربى» لفظ وحدة، ولو أراد الجمع لقال: ولذوي القربى، فمن حمل ذلك على الجماعة فهو مخالف للظاهر.

فإن قيل: فمن حمل ذا القربى في الآية على جميع ذوي القرابات من بني هاشم يلزمه أن يكون ماعطف على ذلك من اليتامى والمساكين وابن السبيل هم غير الأقارب؛ لأنّ الشئ لايعطف على نفسه.

قلنا: لايلزم ذلك؛ لأنّ الشئ وإن لم يعطف على نفسه فقد يعطف صفة على أُخرى والموصوف واحد؛ لأنّهم يقولون: جاءني زيد العاقل والظريف والشجاع، والموصوف واحد، وقال الشاعر:

(١) سورة الانفال: الآية ٤١.

(٢) سورة الانفال: الآية ٤١.

إلى الملك القرم وابن الهمام   وليث الكتيبة في المزدحم[١]

والصفات كلّها لموصوف واحد، وكلام العرب مملوء من نظائر ذلك.

مسألة

[١١٥]

[مقدار الصاع]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ الصاع تسعة أرطال بالعراقي.

وخالف سائر الفقهاء في ذلك. فقال أبو حنيفة ومحمّد وابن أبي ليلى والثوري وابن حي: الصاع ثمانية أرطال بالعراقي[٢].

وقال أبو يوسف والشافعي: الصاع خمسة أرطال وثلث[٣].

وقال شريك بن عبدالله: الصاع أقلّ من ثمانية أرطال وأكثر من سبعة[٤].

والدليل على صحّة مذهبنا: بعد إجماع الطائفة، أنّ من أخرج تسعة أرطال فلا خلاف في براءة ذمّته، وليس كذلك من أخرج دون ذلك، وإذا وجب حقّ في الذمّة بيقين فيجب سقوطه عنها بيقين، ولا يقين إلّا فيما ذهبنا إليه.

* * *

(١) الجامع للشواهد: ج١/١٨٢.

(٢) اللباب: ج١/١٦٠، الهداية: ج١/١١٧، بدائع الصنائع: ج٢/٧٣، المنهل العذب: ج٩/٢٢٣، فتح العزيز: ج٦/١٩٥، مجمع الانهر: ج١/٢٢٩.

(٣) مجمع الانهر: ج١/٢٢٩، المغني (لابن قدامة): ج٢/٦٥٧، الوجيز: ج١/٩٩.

(٤) لم نعثر عليه.

مسألة

[١١٦]

[أقل ما يعطىٰ الفقير من الفطرة]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّه لايجوز أن يعطى الفقير الواحد أقل من صاع وإن جاز أن يعطى أكثر من ذلك.

وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك (١).

والحجّة لنا فيه: بعد الإجماع المتردّد، اليقين ببراءة الذمّة وحصول الإجزاء، وليس ذلك إلّا فيما نذهب إليه دون غيره. وأيضاً فكلّ من قال: إنّ الصاع تسعة أرطال ذهب إلى ماذكرناه، فالتفرقة بين المسألتين خلاف الإجماع.

مسألة

[١١٧]

[وجوب دفع الفطرة عن الضيف]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من أضاف غيره طول شهر رمضان يجب عليه إخراج الفطرة عنه.

والحجّة فيه: الإجماع المتردّد.

وليس لهم أن يقولوا: الضيف لايجب عليه نفقته فلا يجب فطرته؛ لأنّا ليس نراعي في وجوب الفطرة وجوب النفقة، بل نراعي من يعوله سواء كان ذلك وجوباً أو تطوّعاً.

* * *

---

(١) المدونة الكبرى: ج١/٣٥٩، الفتاوى الهندية: ج١/١٨٧ـ١٨٨.

مسألة

[۱۱۸]

[شروط المستحق للفطرة]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الفطرة لايجوز أن تعطى المخالف لها ولاالفاسق وإن كان موافقاً.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك[1].

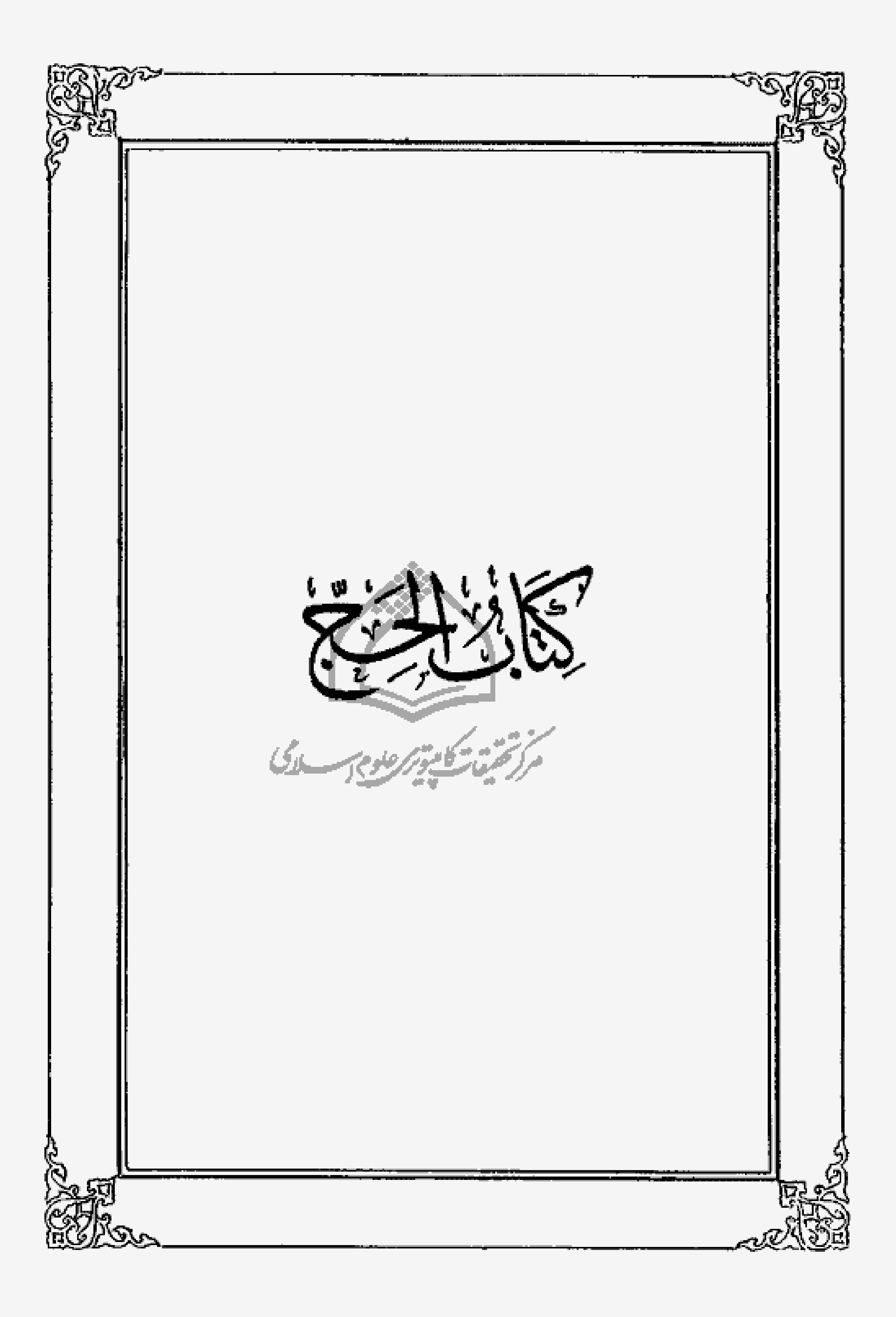
وقد تقدّم الكلام على نظير هذه المسألة في باب الزكاة[2]، فلا معنى لاعادته.



(۱) المجموع: ج٦/١٨٦و٢١٧، المغني (لابن قدامة): ج٢/٦٩١، الفتاوي الهندية: ج١/١٨٨.

(۲) في ص ٢١٧و٢١٨ مسألة ١٠٥ و١٠٦.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


كتاب الحج
مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

كتاب الحجّ

مسألة

[١١٩]

[الوقوف بالمشعر]

وممّا انفردت الامامية به: القول بوجوب الوقوف بالمشعر الحرام، وأنّه ركن من أركان الحجّ جار مجرى الوقوف بعرفة في الوجوب.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبه أحد منهم[١].

دليلنا: بعد الإجماع المتردّد، قوله تعالى: «فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام»[٢]، والأمر على الوجوب، ولا يجوز أن يوجب ذكر الله تعالى فيه إلّا وقد أوجب الكون فيه؛ ولأنّ كلّ من أوجب الذكر فيه أوجب الوقوف.

فإن قالوا: نحمل ذلك على الندب. قلنا هو خلاف الظاهر ويحتاج إلى دلالة.

وأيضاً فإنّ من وقف بالمشعر وأدّى سائر أركان الحجّ سقط الحجّ عن ذمّته بلا خلاف، وليس كذلك إذا لم يقف به.

فإن قيل: هذه الآية تدلّ على وجوب الذكر، وأنتم لا توجبونه وإنّما توجبون

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج٣/٤٤١، تفسير القرطبي: ج٢/٤٢٥.

(٢) سورة البقرة: الآية: ١٩٨.

الوقوف مثل عرفة.

قلنا: لايمتنع أن نقول بوجوب الذكر بظاهر هذه الآية، وبعدُ فإنّ الآية تقتضي وجوب الكون في المكان المخصوص والذكر جميعاً، وإذا دلّ الدليل على أنّ الذكر مستحبّ غير واجب أخرجناه من الظاهر وبقي الآخر يتناوله الظاهر، وتقدير الكلام: فإذا أفضتم من عرفات فكونوا بالمشعر الحرام واذكروا الله فيه.

فإن قيل: الكون في المكان يتبع الذكر في وجوب أو إستحباب؛ لأنّه إنّما يراد له ومن أجله، فإذا ثبت أنّ الذكر مستحبّ فكذلك الكون.

قلنا: لانسلّم أنّ الكون في ذلك المكان تابع للذكر؛ لأنّ الكون عبادة منفردة عن الذكر والذكر عبادة أُخرى، فإحداهما لا تتبع الأخرى، كما لم يتبع الذكر لله تعالى في عرفات الكون في ذلك المكان والوقوف به؛ لأنّ الذكر مستحبّ والوقوف بعرفات واجب بلا خلاف.

على أنّ الذكر إن لم يكن واجباً فشكر الله تعالى على نعمه واجب على كلّ حال، وقد أمر جلّ وعزّ بأن نشكره عند المشعر، فيجب أن يكون الكون بالمشعر واجباً، كما أنّ الفعل الذي أُمرنا بإيقاعه عنده واجب.

فإن قيل: ماأنكرتم من أن يكون المشعر ليس بمحلّ للشكر وإن كان محلّاً للذكر، وإن عطف الشكر على الذكر.

قلنا: الظاهر بخلاف ذلك؛ لأنّ عطف الشكر على الذكر يقتضي تساوي حكمهما في المحلّ وغيره، وجرى ذلك مجرى قول القائل: اضرب زيداً في الدار وقيّده في أنّ الدار محلّ للفعلين معاً.

* * *

مسألة

[١٢٠]

[لوفات الوقوف بعرفة]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من فاته الوقوف بعرفة وأدرك الوقوف بالمشعر الحرام يوم النحر فقد أدرك الحجّ.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك(١).

والحجّة لنا: بعد الإجماع المتقدّم، أنّا قد دللنا على وجوب الوقوف بالمشعر، وكلّ من قال من الأُمّة كلّها بوجوب ذلك قال: إنّ الوقوف به إذا فات الوقوف بعرفة يتمّ معه الحجّ، والتفرقة بين المسألتين خلاف إجماع المسلمين.



مسألة

[١٢١]

[الاحرام قبل الميقات]

وممّا انفردت الامامية به: القول بأنّ الإحرام قبل الميقات لاينعقد. وقد شاركها في كراهية ذلك مالك والشافعي(٢)، إلّا أنّهما لاينتهيان إلى نفي انعقاده.

وذهب أبو حنيفة وأصحابه والشعبي وابن حي إلى أنّ أفضل الإحرام أن

---

(١) المجموع: ج٨/١٠٢-١٠٣، بداية المجتهد: ج١/٣٤٩، المنهل العذب: ج١/٤١-٤٢، اختلاف العلماء: ص٩٠.

(٢) المحلى: ج٧/٧٨، عمدة القاري: ج٩/١٣٦، بداية المجتهد: ج١/٣٣٧، المغني (لابن قدامة): ج٣/٢١٥، الشرح الكبير: ج٣/٢٢٢، الام: ج٢/١٣٩، المجموع: ج٧/٢٠٠و٢٠١، المبسوط (للسرخسي): ج٤/١٦٦.

تحرم من دويرة أهلك[١].

دليلنا: بعد الإجماع الذي يمضي، أنّ معنى «ميقات» في الشريعة هو الذي يتعيّن ولايجوز التقدّم عليه مثل مواقيت الصلاة، فتجويز التقدّم على الميقات يبطل معنى هذا الاسم.

وأيضاً فلا خلاف في أنّه إذا أحرم من الميقات انعقد حجّه، وليس كذلك إذا أحرم قبله، وينبغي أن يكون من انعقاد إحرامه على يقين.

فإن عارض المخالف بما يروونه عن أميرالمؤمنين (عليه السلام) وعبدالله بن مسعود (رضي الله عنه) في قوله تعالى: «وأتموا الحجّ والعمرة لله»[٢] أنّ إتمامهما أن تحرم من دويرة أهلك[٣].

فالجواب أنّ هذا خبر واحد، وقد بيّنا أنّ أخبار الآحاد لا توجب عملاً كما لا توجب علماً. ثمّ ذلك محمول على من منزله دون الميقات، فعندنا أنّ من كان كذلك فميقاته منزله.

فإن اعترضوا بما يروونه عن أمّ سلمة (رضي الله عنها) أنّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله) قال: من أحرم من بيت المقدس غفر الله له ذنبه[٤].

وفي خبر آخر: من أهلّ بعمرة أو حجّة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام وجبت له الجنّة[٥].

---

(١) الفتاوى الهندية: ج١/٢٢١، الهداية: ج١/١٣٦، المبسوط (للسرخسي): ج٤/١٦٦، بدائع الصنائع: ج٢/١٦٤، المغني (لابن قدامة): ج٣/٢٢٢.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٩٦.

(٣) سنن البيهقي: ج٥/٣٠، المجموع: ج٧/١٩٩، المبسوط (للسرخسي): ج٤/١٦٧، المحلى: ج٧/٨٥، المغني (لابن قدامة): ج٣/٢١٥، الشرح الكبير: ج٣/٢٢٢.

(٤) سنن ابن ماجة: ج٢/٩٩٩، سنن البيهقي: ج٥/٣٠، الترغيب والترهيب: ج٢/١٩٠، الفتح الرباني: ج١١/١١١.

(٥) سنن البيهقي: ج٥/٣٠، الترغيب والترهيب: ج٢/١٩٠.

فالجواب عنه بعد أنّه خبر واحد، يمكن حمله على أنّ من عزم على ذلك ونواه وقصد من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام[1]، وقد يسمّى القاصد إلى الأمر باسم الفاعل له والداخل فيه، وهذا أكثر في اللسان العربي من أن يحصى.

مسألة

٥ [١٢٢]

[الاحرام في غير اشهر الحج]

وممّا انفردت الاماميّة به: القول بأنّ من أحرم بالحجّ في غير أشهر الحجّ وهي شوّال وذو القعدة وعشر من ذي الحجّة لم ينعقد إحرامه.

والشافعي يوافق الاماميّة في أنّ إحرامه بالحجّ لاينعقد، لكنّه يذهب إلى أنّه ينعقد له عمرة[2].

وقال أبو حنيفة وأصحابه ومالك والثوري وابن حي: إنّه إذا أحرم بالحجّ قبل أشهر الحجّ انعقد إحرامه ولزمه[3]. وقد روي عن أبي حنيفة مع ذلك كراهيّته[4].

والحجّة لنا: إجماع الطائفة، وأيضاً قوله تعالى: «الحجّ أشهر معلومات»[5]، ومعنى ذلك وقت الحجّ أشهر معلومات؛ لأنّ الحجّ نفسه لايكون أشهراً، والتوقيت في الشريعة يدلّ على اختصاص الموقّت بذلك الوقت وأنّه لايجزئ في

---

(١) في «الف» و«ب»: الى المسجد الحرام غفر الله له.

(٢) المجموع: ج٧/١٤٤، مختصر المزني: ص٦٣، الوجيز: ج١/١١٣، المغني (لابن قدامة): ج٣/٢٢٤، الشرح الكبير: ج٣/٢٢٤، المحلى: ج٧/٦٦، بداية المجتهد: ج١/٣٣٨.

(٣) المجموع: ج٧/١٤٤، المغني (لابن قدامة): ج٣/٢٢٤، الشرح الكبير: ج٣/٢٢٣، المحلى: ج٧/٦٦، بداية المجتهد: ج١/٣٣٨، احكام القرآن: ج١/٣٠٠.

(٤) مجمع الانهر: ج١/٢٦٤.

(٥) سورة البقرة: الآية ١٩٧.

غيره.

وأيضاً فقد ثبت أنّ من أحرم في أشهر الحجّ انعقد إحرامه بالحجّ بلا خلاف، وليس كذلك من أحرم قبل ذلك، فالواجب إيقاع الإحرام في الزمان الذي يحصل العلم بانعقاده فيه.

فإن تعلّق المخالف بقوله تعالى: «يسألونك عن الأهلّة قل هي مواقيت للناس والحج»[1]، وظاهر ذلك يقتضي أنّ الشهور كلّها متساوية في جواز الإحرام فيها.

فالجواب أنّ هذه آية عامّة نخصّصها بقوله تعالى: «الحجّ أشهر معلومات»، ونحمل لفظة الأهلّة على أشهر الحجّ خاصّة. على أنّ أبا حنيفة لايمكنه التعلّق بهذه الآية؛ لأنّ الله تعالى قال: «مواقيت للناس والحج»، والإحرام عنده ليس من الحجّ[2]. وبعد فتوقيت العبادة يقتضي جواز فعلها بغير كراهية، وعند أبي حنيفة وأصحابه أنّه مكروه تقديم الإحرام على أشهر الحجّ.

وقد أجاب بعض الشافعية[3] عن التعلّق بهذه الآية بأن قال: قوله تعالى: «يسألونك عن الأهلّة قل هي مواقيت للناس» أي: لمنافعهم وتجاراتهم، ثمّ قال: «والحجّ» فاقتضى ذلك أن يكون بعضها لهذا وبعضها لهذا، وهكذا نقول، ويجري ذلك مجرى قوله: هذا المال لزيد وعمرو، وإنّ الظاهر يقتضي اشتراكهما فيه.

وهذا ليس بمعتمد؛ لأنّ الظاهر من قوله تعالى: «للناس والحج» يقتضي أن يكون جميع الأهلّة على العموم لكلّ واحد من الأمرين، وليس كذلك قولهم:

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٩.

(٢) تفسير الرازي: ج٥/١٧٧.

(٣) لم نعثر عليه.

المال لزيد وعمرو؛ لأنّه لايجوز أن يكون جميع المال لكلّ واحد منهما، فوجب الاشتراك لهذه العلّة، وجرت الآية مجرى أن تقول: هذا الشهر أجل لدين فلان ودين فلان، في أنّه يقتضي كون الشهر كلّه أجلاً للدينين جميعاً، ولاينقسم كانقسام المال، فوجب الاشتراك لهذه العلّة.

مسألة

[١٢٣]

[حج التمتع]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ التمتع بالعمرة إلى الحجّ هو فرض الله تعالى على كلّ من نأى عن المسجد الحرام لايجزئه مع التمكّن سواه، وصفته أن يحرم من الميقات بالعمرة فإذا وصل إلى مكّة طاف بالبيت سبعاً، وسعى بين الصفا والمروة سبعاً، ثمّ أحلّ من كلّ شيء أحرم منه، فإذا كان يوم التروية عند زوال الشمس أحرم بالحجّ من المسجد الحرام، وعليه دم المتعة، فإن عدم الهدي وكان واجداً لثمنه تركه عند من يثق به من أهل مكّة حتّى يذبح[1] طول ذي الحجّة، فإن لم يتمكّن من ذلك أخّره إلى أيّام النحر من العام القابل، ومن لم يجد الهدي ولا ثمنه كان عليه صوم عشرة أيّام قبل يوم[2] التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة، فمن فاته ذلك صام ثلاثة أيّام من أيّام التشريق، وباقي العشرة إذا عاد إلى أهله.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك كلّه، إلّا أنّهم اختلفوا في الأفضل من

---

(١) في «الف» و«ب»: يذبح عنه.

(٢) ساقط من «الف» و«ب».

ضروب الحجّ فقال أبو حنيفة وزفر: القران أفضل من التمتّع والإفراد(١).

وقال ابو يوسف: التمتّع بمنزلة القران، وهو قول ابن حي(٢).

وكرّه الثوري أن يقال: بعضها أفضل من بعض(٣).

وقال مالك والأوزاعي: الإفراد إفضل(٤)، وللشافعي قولان، أحدهما: أنّ الإفراد أفضل(٥)، والآخر: أنّ التمتّع أفضل؛ وهو قول أحمد بن حنبل وأصحاب الحديث(٦).

دليلنا: الإجماع المتردّد، ويمكن أن يستدلّ أيضاً على وجوب التمتّع بأنّ الدليل قد دلّ على وجوب الوقوف بالمشعر، وأنّه مجزئ في تمام الحجّ عن الوقوف بعرفة إذا فات، وكلّ من قال بذلك أوجب التمتّع بالعمرة إلى الحجّ، فالقول بوجوب أحدهما دون الآخر خروج عن إجماع المسلمين.

ويمكن أن يستدلّ على ذلك بقوله تعالى: «وأتمّوا الحجّ والعمرة لله»(٧)، وأمره تعالى على الوجوب والفور، فلا يخلو من أن يأتي بهما على الفور بأن يبدأ

---

(١) اللباب: ج١/١٩٢، المبسوط (للسرخسي): ج٤/٢٥، مجمع الانهر: ج١/٢٨٧، المجموع: ج٧/١٥٢، احكام القرآن: ج١/٢٨٥، تفسير القرطبي: ج٢/٣٨٩، المحلّى: ج٧/١١٠، عمدة القاري: ج٩/١٨٤.

(٢) المجموع: ج٧/١٥٢.

(٣) اختلاف العلماء: ص٨٠، ونقل عنه كثير منهم ان القرآن افضل، راجع: المغني (لابن قدامة): ج٣/٢٣٣، والشرح الكبير: ج٣/٢٣٣، وعمدة القاري: ج٩/١٨٤.

(٤) المدونة الكبرى: ج٢/١٢٠، تفسير القرطبي: ج٢/٣٨٧، بداية المجتهد: ج١/٣٤٨، المجموع: ج٧/١٥٢، المحلى: ج٧/١١٠.

(٥) المغني (لابن قدامة): ج٣/٢٣٣، الشرح الكبير: ج٣/٢٣٣، المحلى: ج٧/١١٠، المبسوط (للسرخسي): ج٤/٢٥، تفسير القرطبي: ج٢/٣٨٧، شرح فتح القدير: ج٢/٤٠٩.

(٦) بداية المجتهد: ج١/٣٤٩، مسائل احمد بن حنبل: ص١٢٤، المغني (لابن قدامة): ج٣/٢٣٢، تفسير القرطبي: ج٢/٣٨٧، الشرح الكبير: ج٣/٢٣٢، عمدة القاري: ج٩/١٨٤.

(٧) سورة البقرة: الآية ١٩٦.

بالحجّ ويثنّي بالعمرة، أو يبدأ بالعمرة ويثنّي بالحجّ، أو يحرم بالحجّ والعمرة معاً.

والأوّل يفسد بأنّ أحداً من الأُمّة لايوجب على من أحرم بالحجّ مفرداً أن يأتي عقيبه بلا فصل بالعمرة. والقسم الأخير باطل لأنّ عندنا أنّه لايجوز أن يجمع في إحرام واحد بين الحجّ والعمرة، كما لايجمع في إحرام واحد بين حجّتين او عمرتين، فلم يبق إلّا وجوب القسم الآخر وهو التمتّع الذي ذهبنا إليه.

فإن قيل: قد نهى عن هذه المتعة مع متعة النساء عمر بن الخطّاب[١]، وأمسكت الأُمّة عنه راضية بقوله.

قلنا: نهي من ليس بمعصوم عن الفعل لايدلّ على قبحه، والإمساك عن النكير لايدلّ عند أحد من العلماء على الرضا إلّا بعد أن يعلم أنّه لاوجه له إلا الرضا، وقد بيّنا ذلك وبسطناه في كثير من كتبنا.

وبعد فإنّ الفقهاء والمحصّلين من مخالفينا حملوا نهي عمر عن هذه المتعة على وجه الاستحباب لاعلى الحظر، وقالوا في كتبهم المعروفة المخصوصة بأحكام القران[٢]: نهي عمر يحتمل أن يكون لوجوه، منها: أنّه أراد أن يكون الحجّ في أشهره المخصوصة به والعمرة في غير تلك الشهور، ومنها: أنّه أحبّ عمارة البيت وان يكثر زوّاره في غير الموسم ، ومنها أنّه أراد إدخال المرفق على أهل الحرم بدخول الناس إليهم، فرووا في تقوية هذه المعاني أخباراً موجودة في كتبهم لامعنى للتطويل بذكرها.

وفيهم من حمل نهي عمر عن المتعة على فسخ الحجّ إذا طاف له قبل يوم

---

(١) سنن البيهقي: ج٧/٢٠٦، موطأ مالك: ج١/٣٤٤، كنز العمال: ج١٦/٥١٩.

(٢) تفسير القرطبي: ج٢/٣٨٨.

النحر، وقد روي عن ابن عبّاس (رحمه الله) أنّه كان يذهب إلى جواز ذلك[1]، وأنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) كان أمر أصحابه في حجّة الوداع بفسخ الحجّ من كان منهم لم يسق هدياً، ولم يحلّ هو عليه السلام لأنّه كان ساق الهدي[2]، وزعموا أنّ ذلك منسوخ بقوله تعالى: «وأتموا الحج والعمرة لله».

وهذا التأويل الثاني بعيد من الصواب؛ لأنّ فسخ الحجّ لايسمّى متعة، وقد صارت هذه اللفظة بعرف الشرع مخصوصة بمن ذكرنا حاله وصفته.

وأما التأويل الأوّل فيبطله قوله: أنا أنهى عنهما وأُعاقب عليهما، وتشدّده في ذلك وتوعّده يقتضي أن لايكون القول خرج مخرج الاستحباب. على أنّ نهيه عن متعة النساء كان مقروناً بنهيه عن متعة الحجّ، فإن كان النهي عن متعة الحجّ استحباباً فالمتعة الأُخرى كذلك.

مسألة

[١٢٤]

[الجدال في الحج وكفارته]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الجدال الذي منع منه المحرم بقوله تعالى: «ولاجدال في الحج»[3] هو الحلف بالله صادقاً أو كاذباً، وأنّه إن جادل وهو محرم صادقاً مرّة أو مرّتين فليس عليه كفّارة وليستغفر الله تعالى، فإن جادل ثلاث مرّات صادقاً فما زاد فعليه دم شاة، فإن جادل مرّة واحدة كاذباً فعليه دم شاة، فإن جادل مرّتين كاذباً فدم بقرة، فإن جادل ثلاث مرّات كاذباً

---

(١) تفسير الرازي: ج١٠/٥٠ـ٥١، المغني (لابن قدامة): ج٧/٥٧٢.

(٢) صحيح البخاري: ج٢/١٧٧، سنن البيهقي: ج٥/٢٣.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٩٧.

فعليه دم بدنة.

وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك[١].

والحجّة لنا: إجماع الطائفة عليه؛ ولأنّ اليقين ببراءة الذمّة في قولنا دون قولهم.

فإن قيل: ليس في لغة العرب أنّ الجدال هو الحلف.

قلنا: ليس ينكر أن يقتضي عرف الشريعة ماليس في وضع اللغة، على أنّ الجدال إذا كان الخصومة والمراء والمنازعة وهذه أُمور تستعمل للدفع والمنع، والقسم بالله تعالى قد يفعل لذلك، ففيه معنى المنازعة والخصومة.

مسألة

[١٢٥]

[حكم الجماع قبل التلبية]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من جامع بعد الإحرام وقبل التلبية لاشيً عليه. وخالف باقي الفقهاء في ذلك[٢].

والحجّة فيه: إجماع الطائفة عليه.

والوجه فيه أنّ التلبية عندهم بها يتمّ انعقاد الإحرام، فإذا لم تحصل فما انعقد، ومافعله كأنه رجوع عن الإحرام قبل تكامله، لأنّه نقض له بعد انعقاده، ويجب على هذا إذا أراد الإحرام أن يستأنفه ويلبّي، فإنّ الإحرام الأوّل قد رجع فيه.

---

(١) أحكام القرآن (للجصاص): ج١/٣٠٨.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج٣/٣١٥.

مسألة

[١٢٦]

[حكم الجماع قبل الوقوف بالمشعر]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من وطئ عامداً في الفرج قبل الوقوف بالمشعر فعليه بدنة والحج من قابل، ويجري عندهم مجرى من وطئ قبل الوقوف بعرفة، وإن وطئ بعد وقوفه بالمشعر لم يفسد حجّه وكان عليه بدنة.

وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك؛ لأنّ أبا حنيفة وأصحابه يقولون: إن وطئ قبل الوقوف بالمشعر لم يفسد حجّه[١]، والشافعي يقول: إنّه يفسد، غير أنّه يقول: إن وطئ بعد وقوفه بالمشعر وقبل التحليل الأوّل يفسد أيضاً حجّه[٢]. ونحن لانقول ذلك، فالانفراد بما ذكرناه صحيح.

دليلنا على ماذهبنا إليه: بعد الإجماع المتردّد، أنّه قد ثبت وجوب الوقوف بالمشعر، وأنّه ينوب في تمام الحجّ عن الوقوف بعرفة عمّن لم يدركه، وكلّ من قال بذلك أوجب بالجماع قبله فساد الحجّ ولم يفسده بالجماع بعده، فالتفرقة بين الأمرين خلاف إجماع الأُمّة.

فإن اعترضوا بما يروونه عن النبي (عليه السلام) أنّه قال: من وقف بعرفة فقد تمّ حجّه[٣]، وفي خبر آخر: الحجّ عرفة[٤].

فالجواب أنّ هذه أخبار آحاد، وهي معارضة بما رويتموه عن النبيّ (صلّى

---

(١) الفتاوى الهندية: ج١/٢٤٥، اللباب: ج١/٢٠٢، المبسوط (للسرخسي): ج٤/١١٩، المجموع: ج٧/٤١٤، المغني (لابن قدامة): ج٣/٣١٥، الشرح الكبير: ج٣/٣١٥.

(٢) الام: ج٢/٢١٨، المجموع: ج٧/٣٨٧ و٤١٤، شرح فتح القدير: ج٢/٢٤٠، المغني (لابن قدامة): ج٣/٣١٥.

(٣) سنن البيهقي: ج٥/١١٦.

(٤) كنز العمال: ج٥/٦٣ و٦٤، سنن البيهقي: ج٥/١٧٣.

الله عليه وآله) أنّه قال لعروة بن مضرس بالمزدلفة: من وقف معنا هذا الموقف وصلّى معنا هذه الصلاة وقد كان قبل ذلك وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تمّ حجّه[١]. فشرط في تمام الحجّ الوقوف بالموقفين.

ويمكن حمل الخبرين اللذين رووهما على أنّ معظم الحجّ عرفة، ومعنى تمّ حجّه قارب التمام، وهذا نظير قوله (عليه السلام): إذا رفع الامام رأسه من السجدة الأخيرة فقد تمّت صلاته[٢].

مسألة

[١٢٧]

[حكم من أفسد حجّه بالجماع]

ومما انفردت به الامامية ولها في بعضه موافق: القول بأنّ من وطئ عامداً زوجته أو أمته فأفسد بذلك حجّه يفرّق بينهما فلا يجتمعان إلى أن يعودا إلى المكان الذي وقع عليها فيه من الطريق، وإذا حجّا من قابل فبلغا ذلك المكان فرّق بينهما ولم يجتمعا حتّى يبلغ الهدي محلّه.

وقال الشافعي والثوري: إنّ من وطئ زوجته وأفسد بذلك حجّه ثمّ حجّ بها من قابل فبلغا الموضع الذي وطئها فيه فرّق بينهما[٣]. وهذا شطر ما قالته الامامية. وروي عن مالك وسفيان مثل ذلك[٤].

---

(١) سنن البيهقي: ج٥/١١٦.

(٢) كنز العمال: ج٧/٤٨٧ ح١٩٩٠٩.

(٣) المجموع: ج٧/٣٩٩ و٤١٥، المغني (لابن قدامة): ج٣/٣٧٨، الشرح الكبير: ج٣/٣١٩، بداية المجتهد: ج١/٣٨٧، شرح فتح القدير: ج٢/٤٥٥، المبسوط (للسرخسي): ج٢/١١٩، فتح العزيز: ج٧/٤٧٦.

(٤) المدونة الكبرى: ج١/٤٥٤، بداية المجتهد: ج١/٣٥٩، المحلى: ج٧/١٩١، المبسوط (للسرخسي): ج٢/١١٨، المغني (لابن قدامة): ج٣/٣٧٨، المجموع: ج٧/٤١٥، شرح فتح القدير: ج٢/٢٤٠.

وقال أبو حنيفة وأصحابه: لايفرّق بينهما بحال من الأحوال[1].

دليلنا: الإجماع المتردّد، وأيضاً فإنّ ذلك ينهى ويزجر عن فعل مثله، فكأنّه عقوبة على جنايته.

وقد روى مخالفونا عن عمر وعبدالله بن عباس أنّهما قالا: إذا وطئ الرجل زوجته فقضيا من قابل وبلغا الموضع الذي وطئها فيه فرّق بينهما[2]، ولم يعرف لهما مخالف.

مسألة

[١٢٨]

[التظليل للمحرم]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به وهم فيه موافق: القول بأنّ المحرم لايجوز أن يستظلّ في محمله من الشمس إلّا عن ضرورة، وذهبوا إلى أنّه يفدي بذلك إذا فعله بدم.

ووافق مالك[3] في كراهية ذلك، إلّا أنّنا مانظنّ أنّه يوجب في فعله شيئاً. وباقي الفقهاء على خلاف ذلك[4].

والحجّة فيه: إجماع الطائفة المحقّة، والاحتياط لليقين بسلامة إحرامه وبراءة ذمته.

---

(١) المبسوط (للسرخسي): ج٢/١١٩، المحلى: ج٧/١٩٠، بداية المجتهد: ج١/٣٨٧، المغني (لابن قدامة): ج٣/٣٧٩، الشرح الكبير: ج٣/٣١٩، شرح فتح القدير: ج٢/٢٤٠، المجموع: ج٧/٤١٥.

(٢) كنز العمال: ج٥/٢٥٩، سنن البيهقي: ج٥/١٦٧ و١٦٨، المحلى: ج٧/١٩٠، المجموع: ج٧/٣٨٧.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج٣/٢٨٦، الشرح الكبير: ج٣/٢٧٩، المجموع: ج٧/٢٦٧، شرح فتح القدير: ج٢/٣٤٩.

(٤) سنن البيهقي: ج٥/٧٠، المجموع: ج٧/٢٦٧، المغني (لابن قدامة): ج٣/٢٨٦.

مسألة

[١٢٩]

[نكاح المحرم]

ومما انفردت به الامامية: القول بأنّ من تزوّج امرأة وهو محرم عالماً بأنّ ذلك محرّم عليه بطل نكاحه ولم تحلّ له المرأة أبداً.

وهذا مما لم يوافق فيه أحد من الفقهاء؛ لأنّ الشافعي ومالكا [١] وإن أبطلا نكاح المحرم وجوّز ذلك أبو حنيفة [٢]، فانّهما لايقولان: إنّه إذا فعل ذلك على بعض الوجوه حرمت عليه المرأة أبداً.

دليلنا: الإجماع المتردّد.

ويمكن أن نقول للشافعي ومالك الموافقين لنا في تحريم نكاح المحرم: إذا ثبت فساد نكاح المحرم باتّفاق بيننا، وثبت أنّ ماصحّ فساده أو صحّته في أحكام الشريعة لايجوز تغيّر أحواله باجتهاد أو استفتاء مجتهد؛ لأنّ الدليل قد دلّ على فساد الاجتهاد الذي يعنونه في الشريعة، فلم يبق إلّا أنّ الفاسد يكون أبداً كذلك، والصحيح يكون على كلّ حال كذلك، وإذا ثبتت هذه الجملة وجدنا كلّ من قال من الأُمّة: إنّ نكاح المحرم أو إنكاحه فاسد على كلّ وجه ومن كلّ أحد، يذهب إلى مافصّلناه من أنّه إذا فعل ذلك عالماً به بطل نكاحه ولم تحلّ له المرأة أبداً؛ لأنّ أحداً من الأُمّة لم يفرّق بين الموضعين، والفرق بينهما خروج عن إجماع الأُمّة.

---

(١) المجموع: ج٧/٢٨٨ و٢٩٠، المدونة الكبرى: ج١/٣٧١-٣٧٢، المحلى: ج٧/١٩٩، بداية المجتهد: ج١/٣٤٤، عمدة القاري: ج١٠/١٩٥، المغني (لابن قدامة): ج٣/٣١٢، الشرح الكبير: ج٣/٣١٢.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج٣/٣١٢، الشرح الكبير: ج٣/٣١٢، بداية المجتهد: ج١/٣٤٤، عمدة القاري: ج١٠/١٩٥، المجموع: ج٧/٢٨٨.

فإن عارضوا بما يروونه من أنّ النبي (صلّى الله عليه وآله) نكح ميمونة وهو محرم[١].

فالجواب أنّه خبر واحد، ويعارضه أخبار كثيرة رووها أنّه (عليه السلام) تزوّجها وهو حلال[٢].

وقد قيل: يمكن أن يتأوّل خبر ميمونة على أنّ ابن عبّاس كان يرى أنّ من قلّد الهدي كان محرماً، فلمّا رآه قلّد الهدي اعتقد أنّه محرم.

وأيضاً فيحتمل أن يكون أراد به تزوّجها في الشهر الحرام، والعرب تسمّي من كان في الشهر الحرام بأنّه محرم، واستشهدوا بقول الشاعر:

قتلوا ابن عفان الخليفة محرماً[٣]

ولم يكن عاقد الإحرام بلا خلاف، وإنّما كان في الشهر الحرام.

وممّا يمكن الاستدلال به على أصل المسألة أنّ النكاح سبب لاستباحة الوطء بيقين، ولا يقين في أنّ عقد المحرم للنكاح سبب في الاستباحة، فواجب تجنّبه.



مسألة

[١٣٠]

[لو جامع الحاج ناسياً]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به وهو أحد قولي الشافعي[٤]: أنّ من وطئ ناسياً

---

(١) صحيح البخاري: ج٣/١٩، سنن أبي داود: ج٢/١٦٩، سنن الترمذي: ج٣/٢٠٢ ح٨٤٣ و٨٤٤، سنن البيهقي: ج٧/٢١٠.

(٢) سنن الترمذي: ج٣/٢٠٣ ح٨٤٥، سنن أبي داود: ج٢/١٦٩، سنن البيهقي: ج٧/٢١٠.

(٣) لسان العرب: ج٤/١٣٩ مادة حرم.

(٤) المجموع: ج٧/٣٩٤، المبسوط (للسرخسي): ج٢/١٢١، المغني (لابن قدامة): ج٣/٣١٧، الشرح الكبير: ج٣/٣١٧، فتح العزيز: ج٧/٤٧٨، شرح فتح القدير: ج٢/٢٤١، بداية المجتهد: ج١/٣٨٦.

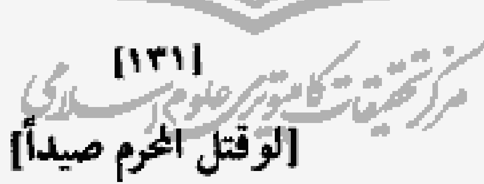
لم يفسد بذلك حجّه ولا كفّارة عليه.

وذهب أبو حنيفة إلى أنّه مع النسيان يفسد الحجّ وفيه الكفّارة، وهو أحد قولي الشافعي[(١)].

دليلنا: الإجماع المتردّد. ويجوز أن يعارضوا بما يروونه عن النبيّ (عليه السلام) من قوله: رفع عن أُمّتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه[(٢)]، ومعلوم أنه لم يرد رفع هذه الأفعال وإنّما أراد رفع أحكامها.

فإن حملوا ذلك على رفع الإثم وهو حكم.

قلنا: هذا تخصيص بغير دليل، على أنّ رفع الإثم عن الخاطئ مستفاد من قوله تعالى: «ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به»[(٣)]، وحمل كلامه تعالى على فائدة لم تستفد أولى.



مسألة

[١٣١]

[لو قتل المحرم صيداً]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ المحرم إذا قتل صيداً متعمّداً كان عليه جزاءان. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك[(٤)].

---

(١) اللباب: ج١/٢٠٧، الفتاوى الهندية: ج١/٢٤٤، المبسوط (للسرخسي): ج٢/١٢١، الهداية: ج١/١٦٥، فتح العزيز: ج٧/٤٧٨، المغني (لابن قدامة): ج٣/٣٣٦، الشرح الكبير: ج٣/٣١٧.

(٢) سنن ابن ماجة: ج١/٦٥٩، سنن الدارقطني: ج٤/١٧٠ ح٣٣، سنن البيهقي: ج٧/٣٥٦، كنز العمال: ج١٢/١٧٤، المستدرك على الصحيحين: ج٢/١٩٨.

(٣) سورة الأحزاب: الآية ٥.

(٤) الام: ج٢/١٨٢-٢٠٧، مختصر المزني: ص٧١، المجموع: ج٧/٤٣٨، المبسوط (للسرخسي): ج٤/٩٦، المحلى: ج٧/١٥، عمدة القاري: ج١٠/١٦١، اللباب: ج١/٢٠٦، بداية المجتهد: ج١/٣٤٦.

والحجّة فيه: إجماع الطائفة، وطريقة الاحتياط، واليقين ببراءة الذمّة؛ لأنّه لاخلاف في أنّه بالقتل قد وجب لله تعالى في ذمّته حقّ، وإذا فعل ماذكرناه سقط ذلك الحقّ بيقين، وليس كذلك إن اقتصر على جزاء واحد.

ويمكن أن يقال: قد ثبت أنّ من قتل صيداً ناسياً يجب عليه الجزاء، والعمد أغلظ من النسيان في الشريعة، فيجب أن يتضاعف الجزاء عليه مع العمد.

مسألة

[١٣٢]

[لو صاد المحرم في الحرم]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ المحرم إذا صاد في الحرم تُضاعف عليه الفدية.

والوجه في ذلك: بعد إجماع الطائفة المحقّة، أنّه قد جمع بين وجهين يقتضي كلّ واحد منهما الفداء، وهو الصيد مع الإحرام ثمّ إيقاعه في الحرم، ألا ترى أنّ المحرم إذا صاد في غير الحرم يلزمه الفدية والحلال إذا صاد في الحرم لزمته الفدية، فاجتماع الأمرين يوجب اجتماع الجزاءين.

مسألة

[١٣٣]

[لو كسر المحرم بيض النعام]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من كسر بيض نعام وهو محرم وجب عليه أن يرسل فحولة الإبل في إناثها بعدد ما كسر فما نتج من ذلك كان هدياً للبيت، فإن لم يجد ذلك فعليه لكلّ بيضة شاة، فإن لم يجد فإطعام عشرة مساكين، فإن لم يجد صام لكلّ بيضة ثلاثة أيّام.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وذهبوا إلى أنّ البيض مضمون بقيمته[١].

وقال مالك: يجب في البيضة عشر قيمة الصيد[٢].

وقال داود والمزني: لاشيَ في البيض[٣].

دليلنا: بعد إجماع الطائفة، أنّ اليقين ببراءة الذمّة بعد العلم باشتغالها لايحصل إلّا بما ذكرناه، وأيضاً فهو أحوط في منفعة الفقراء فيجب أن يكون أولى.

فإن عارضوا بما يروونه عن أبي هريرة عن النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) أنّه قال: في بيض النعامة ثمنها[٤].

قلنا: هذا خبر واحد، ويجوز أن يكون لفظة «ثمنها» محمولة على الجزاء؛ فإنّ الجزاء والبدل في الشرع يجوز وصفهما بالثمن؛ لأنّه في مقابلة المثمن، ويكون تقدير الكلام: في بيض النعامة الجزاء الذي قرّرته الشريعة، وهو ماذكرناه.

مسألة
[١٣٤]
[الواضطر الى أكل ميتة أولحم صيد]

وممّا ظنّ انفراد الامـاميّة به: القول بأنّ من اضطرّ الى أكل ميتة أو لحم صيد وجب أن يأكل الصيد ويفديه ولايأكل الميتة. وأبو يوسف يوافق في

---

(١) الوجيز ج١/١٢٧، مغني المحتاج: ج١/٥٢٥، مختصر المزني: ٧٢، الام: ج٢/١٩٧.

(٢) المدونة الكبرى: ج٢/٤٣٧، بداية المجتهد: ج١/٣٥٠، الجامع لاحكام القرآن: ج٦/٣١١، المجموع: ج٧/٣٣٣، المحلى: ج٧/٢٣٣، فتح العزيز: ج٧/٤٨٦.

(٣) المحلى: ج٧/٢٣٣، المجموع: ج٧/٣١٨، الفتح الرباني: ج١١/٢٥١.

(٤) سنن الدارقطني: ج٢/٢٥٠ ح٦٤، سنن البيهقي: ج٥/٢٠٨، كنز العمال: ج٥/٣٨.

ذلك لأنّه قال: يذبح الصيد ويأكله ويفديه وهو أحد قولي الشافعي[(١)].

وقال أبو حنيفة ومحمّد بن الحسن: يأكل الميتة ولا يأكل الصيد[(٢)].

دليلنا: إجماع الطائفة، وأيضاً فإنّ الصيد له فداء في الشريعة يسقط إثمه، وليس كذلك الميتة؛ ولأنّ في الناس من يقول: إنّ الصيد ليس بميتة وإنّه مذكّى وأكله مباح، والميتة متفق على حظرها.

وربّما رجّحوا الميتة على الصيد بأنّ الحظر في الصيد ثبت من وجوه، منها: تناوله، ومنها: قتله، ومنها: أكله، وكلّ ذلك محظور، وليس في الميتة إلّا حظر واحد وهو الأكل.

وهذا ليس بشيء؛ لأنّا لو فرضنا أنّ رجلاً غصب شاة ثمّ وقذها وضربها حتّى ماتت ثمّ أكلها، لكان الحظر هاهنا من وجوه كما ذكرتم في الصيد، وأنتم مع ذلك لا تفرّقون بين أكل هذه الميتة وبين غيرها عند الضرورة، وتعدلون إليها عن أكل الصيد.

مسألة

[١٣٥]

[كيفية كفارة جزاء الصيد]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به: القول بأنّ كفّارة الجزاء على الترتيب دون التخيير، ومثاله: أنّهم يوجبون في النعامة مثلاً بدنة، فإن لم يجد أطعم ستّين مسكيناً، فإن لم يقدر صام شهرين متتابعين.

ورويت الموافقة للامامية عن ابن عباس وابن سيرين وأنّهما قالا: ذلك على

---

(١) بداية المجتهد: ج١/٣٤٤، المغني (لابن قدامة): ج٣/٢٩٣.

(٢) بداية المجتهد: ج١/٣٤٤.

الترتيب، فلا يجوز أن يطعم مع القدرة على إخراج المثل، ولا أن يصوم مع القدرة على الإطعام[١]. وباقي الفقهاء يقولون: إنّ ذلك على التخيير[٢].

دليلنا: إجماع الطائفة.

فإن قيل: ظاهر القرآن يخالف مذهبكم؛ لأنه تعالى قال: «فجزاء مثل ماقتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة أو كفّارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً»[٣]، ولفظة «أو» تقتضي التخيير.

قلنا: ندع الظاهر للدلالة، كما تركنا ظاهر إيجاب الواو للجمع وحملناها على التخيير في قوله تعالى: «فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع»[٤]، ويكون معنى «أو كذا» إذا لم تجد الأوّل.

مسألة

[١٣٦]

[تكرر جماع المحرم]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الجماع إذا تكرّر من المحرم تكرّرت الكفّارة سواء كان ذلك في مجلس واحد أو في أماكن كثيرة وسواء كفّر عن الأوّل أو لم يكفّر.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة: إذا جامع مراراً في مقام واحد فعليه كفّارة واحدة، وإن كان ذلك في أماكن فعليه لكلّ مرّة كفّارة[٥].

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج٣/٥٤٣، الشرح الكبير: ج٣/٣٣١.

(٢) المدونة الكبرى: ج٢/١٩١ و٢٢٣، اختلاف العلماء: ص٩٧، المغني (لابن قدامة): ج٣/٥٤٣، الشرح الكبير: ج٣/٣٣١.

(٣) سورة المائدة: الآية ٩٥.

(٤) سورة النساء: الآية ٣.

(٥) بداية المجتهد: ج١/٣٨٦، المغني (لابن قدامة): ج٣/٥٢٣، الشرح الكبير: ج٣/٣٤٢.

وقال محمّد: عليه كفّارة واحدة مالم يكفّر عن الأوّل، وقال الثوري مثل ذلك [١].

وقال مالك والشافعي: إذا جامع مراراً فعليه كفّارة واحدة [٢].

دليلنا: الإجماع المتردّد، وأيضاً طريقة اليقين ببراءة الذمّة.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ الجماع الأوّل أفسد الحجّ والثاني لم يفسده؛ وذلك أنّ الحجّ وإن كان قد فسد بالأوّل فحرمته باقية؛ ولهذا وجب المضيّ فيه، فجاز أن تتعلّق الكفّارة بما يستأنف من ذلك.

مسألة

[١٣٧]

[في التلبية]

وممّا انفردت الامامیّة به: القول بوجوب التلبية، وعندهم أنّ الإحرام لاينعقد إلّا بها. لأنّ أبا حنيفة وإن وافق في وجوب التلبية فعنده أنّ الإحرام ينعقد بغيرها من تقليد الهدي وسوقه مع نيّة الإحرام [٣].

وقال مالك والشافعي: التلبية ليست بواجبة ويصحّ الدخول في الإحرام بمجرّد النيّة [٤].

---

(١) فتح العزيز: ج٧/٤٧٣..

(٢) المجموع: ج٧/٤٠٧، الوجيز: ج١/١٢٦، مغني المحتاج: ج١/٥٢٢، فتح العزيز: ج٧/٤٧٣، المغني (لابن قدامة): ج٣/٥٢٣، الشرح الكبير: ج٣/٣٤٢، بداية المجتهد: ج١/٣٨٦.

(٣) المجموع: ج٧/٢٢٥، فتح العزيز: ج٧/٢٠٢، بداية المجتهد: ج١/٣٥٠.

(٤) المدونة الكبرى: ج١/٣٦٧، الوجيز: ج١/١١٧، المجموع: ج٧/٢٤٦، المحلى: ج٧/٩٤-٩٥، المغني (لابن قدامة): ج٣/٢٥٧، فتح العزيز: ج٧/٢٠٢، بداية المجتهد: ج١/٣٥٠، المبسوط (للسرخسي): ج٤/١٣٨، الشرح الكبير: ج٣/٢٦٤.

دليلنا: الإجماع المتردّد، ولأنّه إذا لبّى دخل في الإحرام وانعقد بلا خلاف، وليس كذلك إذا لم يلبّ.

ويمكن الاستدلال على ذلك بأنّ فرض الحجّ مجمل في القرآن، وفعل النبيّ (عليه السلام) إذا ورد مورد البيان كان واجباً؛ لأنّ بيان الشيء في حكمه، وقد روى الناس كلّهم أنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) لبىّ لمّا أحرم[١]، فيجب بذلك وجوب التلبية.

ويقوّي ذلك ماروَوه عنه (عليه السلام) من قوله: خذوا عنّي مناسككم ، ورووا عنه (عليه السلام) أنه قال: أتاني جبرئيل (عليه السلام) فقال: مر أصحابك بأن يرفعوا أصواتهم بالتلبية فإنّها من شعار الحجّ[٢].

ورووا عنه (عليه السلام) أنّه قال لعائشة: انفضي رأسك وامتشطي واغتسلي ودعي العمرة وأهلّي بالحجّ[٣]، والإهلال التلبية، والأمر على الوجوب.

فإن خالفوا في أنّ المراد بالإهلال التلبية، وادّعوا أنّ المراد بها الإحرام، كان ذلك واضح البطلان؛ لأنّ اللغة تشهد بما ذكرناه، وكلّ أهل العربيّة قالوا: استهل الصبي: إذا رفع صوته عند الولادة صارخاً[٤]، قالوا: ومثله استهلال الحجّ الذي هو رفع الصوت بالتلبية، وكذلك استهلال السماء بالمطر إنّما هو صوت وقعه على الأرض.

---

(١) سنن البيهقي: ج٥/٤٤.

(٢) صحيح مسلم: ج٢/٩٤٣، سنن ابي داود: ج٢/٢٠١، سنن النسائي: ج٥/٢٧٠، سنن البيهقي: ج٥/١٢٥.

(٣) الموطأ: ج١/٣٣٤، سنن ابن ماجة: ج٢/٩٧٥، سنن الترمذي: ج٣/١٩١، سنن ابي داود: ج٢/١٦٣، سنن البيهقي: ج٥/٤٢، كنز العمال: ج٥/٣١.

(٤) صحيح البخاري: ج٣/٤.

مسألة

[١٣٨]

[طواف الزيارة]

وممّا انفردت الامامية به: القول بأنّ من طاف طواف الزيارة فقد تحلّل من كلّ شيءٍ كان به محرماً إلّا النساء، فليس له وطؤهن إلّا بطواف آخر متى فعله حللن له، وهو الذي يسمّونه طواف النساء.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك[١].

فاذا قيل: هذا هو طواف الصدر، وعند أبي حنيفة أنّه واجب ومن تركه لغير عذر كان عليه دم[٢]، وللشافعي في أحد قوليه مذهب يوافق به أبا حنيفة في أنّه واجب[٣].

قلنا: من أوجب طواف الصدر وهو طواف الوداع فإنّه لايقول: إنّ النساء يحللن به، بل يقول: إنّ النساء حللن بطواف الزيارة، فانفرادنا بذلك صحيح.

والحجّة لنا: الإجماع المتردّد، ولأنّه لاخلاف أن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) فعله، وقد روي عنه (عليه السلام): خذوا عنّي مناسككم، ورووا أيضاً عنه أنّه (عليه السلام) قال: من حجّ هذا البيت فليكن آخر عهده الطواف[٤]، وظاهر الأمر على الوجوب.

فإن قالوا: لو كان هذا الطواف واجباً لأثّر في التحلّل.

قلنا: يؤثّر عندنا في التحلّل على ماشرحناه، وإنّما يلزم هذا الكلام أبا

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج٣/٤٦٩.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج٣/٤٦٩، المبسوط (للسرخسي): ج٤/٤١.

(٣) الام: ج٢/١٨٠، الوجيز: ج١/١٢٣، المجموع: ج٨/٢٥٤ و٢٨٤، مغني المحتاج: ج١/٥١٠، الفتاوى الهندية: ج١/٢٤٦، عمدة القاري: ج١٠/٩٥.

(٤) سنن الترمذي: ج٣/٢٨٢، كنز العمال: ج٥/٥٩.

حنيفة. وكذلك إن قالوا: كان يجب أن يلزم المكّي؛ لأنّه يلزم عندنا المكّي إذا أراد التحلّل واتيان النساء.

مسألة

[١٣٩]

[استلام الركن اليماني]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من السنّة المؤكّدة استلام الركن اليماني وتقبيله. ووافق الشافعي في استلامه دون تقبيله، وقال: إذا وضع يده عليه قبّل يده ولم يقبّله[١].

وقال أبو حنيفة: ليس استلام الركن اليماني من السنّة ولا تقبيله[٢].

وقال مالك: يستلمه ويضع يده على فيه ولا يقبّلها[٣].

وروي عن جابر وابن الزبير وأنس أنّهم قالوا: من السنّة استلام الأركان كلّها[٤].

دليلنا: الإجماع المتردّد. ويمكن معارضتهم بالأخبار التي رووها أنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) استلم الركن اليماني وركن الحجر[٥]، فهي كثيرة.

---

(١) مختصر المزني: ص٦٧، المجموع: ج٨/٣٥، المغني (لابن قدامة): ج٣/٣٩٥، الشرح الكبير: ج٣/٣٨٤.

(٢) فتح العزيز: ج٧/٣١٩، المغني (لابن قدامة): ج٣/٣٩٤، الشرح الكبير: ج٣/٣٨٥، المبسوط (للسرخسي): ج٤/٤٩، الفتاوى الهندية: ج١/٢٢٦.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج٣/٣٩٥، الشرح الكبير: ج٣/٣٨٤، فتح العزيز: ج٧/٣٢٠، شرح النووي: ج٥/٣٩٠.

(٤) المجموع: ج٨/٣٤ و٥٨، المبسوط (للسرخسي): ج٤/٤٩، بداية المجتهد: ج١/٣٥٤، عمدة القاري: ج٩/٢٥٥، المغني (لابن قدامة): ج٣/٣٩٤، الشرح الكبير: ج٣/٣٨٦.

(٥) سنن الترمذي: ج٣/٢١٣، سنن أبي داود: ج٢/١٧٦، سنن الدارقطني: ج٢/٢٥٥، سنن البيهقي: ج٥/٧٦، كنز العمال: ج٥/١٧٩ و١٨٠.

مسألة

[١٤٠]

[لو جرح المحرم صيداً]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به: وقد ذهب إليه مالك[١] القول بأنّ من رمى صيداً وهو محرم فجرحه وغاب الصيد ولم يعلم هل مات أو اندملت جراحته فعليه فداؤه.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك[٢].

والحجّة لنا: إجماع الطائفة؛ ولأنّ فيما ذهبنا إليه الاحتياط، واليقين ببراءة الذمّة.

فإذا قيل: يجوز أن تكون الجراحة اندملت. قلنا: ويجوز أن تكون ما اندملت وانتهت إلى الإتلاف، فالأظهر والأحوط ما ذهبنا إليه.



مسألة

[١٤١]

[لو تلوط المحرم أو أتى بهيمة أو امرأة في دبرها]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به: القول بأنّ المحرم إذا تلوّط بغلام أو أتى بهيمة أو أتى امرأة في دبرها فسد حجّه وعليه بدنة وأنّ ذلك جار مجرى الوطء في القبل. والشافعي[٣] يوافق في ذلك، وأبو حنيفة وأصحابه يقولون: إنّه لا يفسد الحجّ[٤].

---

(١) المدونة الكبرى: ج١/٤٣٣.

(٢) المدونة الكبرى: ج١/٤٣٣، الام: ج٢/٢٠٧، المجموع: ج٧/٤٣٥، فتح العزيز: ج٧/٥٠٨، مغني المحتاج: ج١/٥٢٧.

(٣) الام: ج٢/٢١٨، المجموع: ج٧/٤١٩.

(٤) الفتاوى الهندية: ج١/٢٤٤، شرح فتح القدير: ج٢/٢٤٠، المجموع: ج٧/٤٢١، فتح العزيز: ←

دليلنا: الإجماع المتردّد، وأيضاً فقد ثبت أنّ ذلك كلّه يوجب الحدّ، وكلّ ما[1] أوجب فيه الحدّ أُفسد به الحجّ، والتفرقة بين الأمرين خلاف الإجماع.

ويمكن أن يقال لهم: قد اتّفقنا على أنّ ماذكرناه أغلظ من الوطء في القبل؛ لأنّ وطء الغلام لايستباح بحال ولاوطء البهيمة، والوطء في القبل يجوز استباحته في حال، فكيف يجوز أن يفسد الحجّ الأخف ولايفسده الأغلظ؟

فإن قالوا: لو تعلّق بالوطء في الدبر فساد الحجّ لتعلّق به وجوب المهر، قلنا: هكذا نقول.

مسألة

[١٤٢]

[الاشتراط في الحجّ]

وممّا ظنّ أنّ الامامية تفرّدت به: أنّ المحرم إذا اشترط فقال عند دخوله في الإحرام: فان عرض لي عارض يحبسني فحلّني حيث حبستني، جاز له أن يتحلّل عند العوائق من مرض وغيره بغير دم. وهذا أحد قولي الشافعي[2].

وذهب أبو حنيفة وأصحابه وباقي الفقهاء إلى أنّ وجود هذا الشرط كعدمه[3].

دليلنا: الإجماع المتقدّم، ويعارضون بما يروونه عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنّه قال لضباعة بنت الزبير: حجّي واشترطي وقولي: اللّهم فحلّي حيث

ج٧/٤٧١، بدائع الصنائع: ج٢/٢١٦، اللباب: ج١/٢٠٢، المغني (لابن قدامة): ج٣/٣١٦، الشرح الكبير: ج٣/٣١٦.

(١) في «الف» و«م»: من.

(٢) الوجيز: ج١/١٣٠، المجموع: ج٨/٣٥٣، المغني (لابن قدامة): ج٣/٢٤٣، الشرح الكبير: ج٣/٢٣١.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج٣/٢٤٤، الشرح الكبير: ج٣/٢٣١.

حبستني[1]، ولافائدة لهذا الشرط إلّا التأثير فيما ذكرناه من الحكم.

فإن احتجّوا بعموم قوله تعالى: «وأتمّوا الحجّ والعُمرَة لله فإن أُحصِرتُم فما استَيسَر من الهَدي»[2]، قلنا: نحمل ذلك على من لم يشترط.

مسألة

[١٤٣]

[رمي الجمار]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به وهو مذهب الشافعي[3]: القول بأنّ رمي الجمار لايجوز إلّا بالأحجار خاصّة دون غيرها من الأجسام كلّها.

وقال أبو حنيفة: يجوز بكلّ شيء من جنس الأرض كالزرنيخ والنورة والكحل، فأمّا الذهب والفضّة والخشب فلا يجوز[4].

وقال أهل الظاهر: يجوز بكلّ شيء[5].

دليلنا: الإجماع المتردّد، وطريقة الاحتياط واليقين ببراءة الذمّة[6]؛ لأنّه لاخلاف في إجزاء الرمي بالحجر، وليس كذلك غيره.

---

(١) سنن ابن ماجة: ج٢/٩٧٩، سنن الدارقطني: ج٢ ٢٣٤، سنن البيهقي: ج٥/٢٢١ و٢٢٢، كنز العمال: ج٥/١٢٢.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٩٦.

(٣) الام: ج٢/٢١٣، مختصر المزني: ص٦٨، الوجيز: ج١/١٢٢، فتح العزيز: ج٧/٣٩٧، المجموع: ج٨/١٨٦.

(٤) الفتاوى الهندية: ج١/٢٣٣، المبسوط (للسرخسي): ج٤/٦٦، الهداية: ج١/١٤٧، فتح العزيز: ج٧/٣٩٨، المغني (لابن قدامة): ج٣: /٤٤٦، الشرح الكبير: ج٣/٤٥١، شرح فتح القدير: ج٢/١٧٧.

(٥) المغني (لابن قدامة): ج٣/٤٤٦، الشرح الكبير: ج٣/٤٥١.

(٦) قوله: «ببراءة الذمة» ليس في «الف» و«م».

ويجوز أن نعارض مخالفينا في هذه المسألة بما يروونه عن الفضل بن العبّاس أنه قال: لـمّا أفاض رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله) من عرفة وهبط وادي محسّر، قال: أيّها الناس عليكم بحصى الخذف[١]، والأمر على الوجوب.

وتفرقة أبي حنيفة بين الذهب والفضّة والخشب وبين الزرنيخ والكحل باطلة؛ لأنّ الكحل وإن كان مستحيلاً من جوهر الأرض فإنّ استحالته قد سلبته إطلاق اسم الأرض عليه، فإن أجاز الرمي به وإن لم يسمّ أرضاً لأنّه من جوهر الأرض، فالخشب كلّه والذهب والفضّة مستحيل من جوهر الأرض.

مسألة

[١٤٤]

[الخذف بحصى الجمار]

وممّا انفردت به الامامية: القول بوجوب الخذف بحصى الجمار، وهو أن يضع الرامي الحصاة على إبهام يده اليمنى ويدفعها بظفر الاصبع[٢] الوسطى. ولم يراع أحد من الفقهاء ذلك[٣].

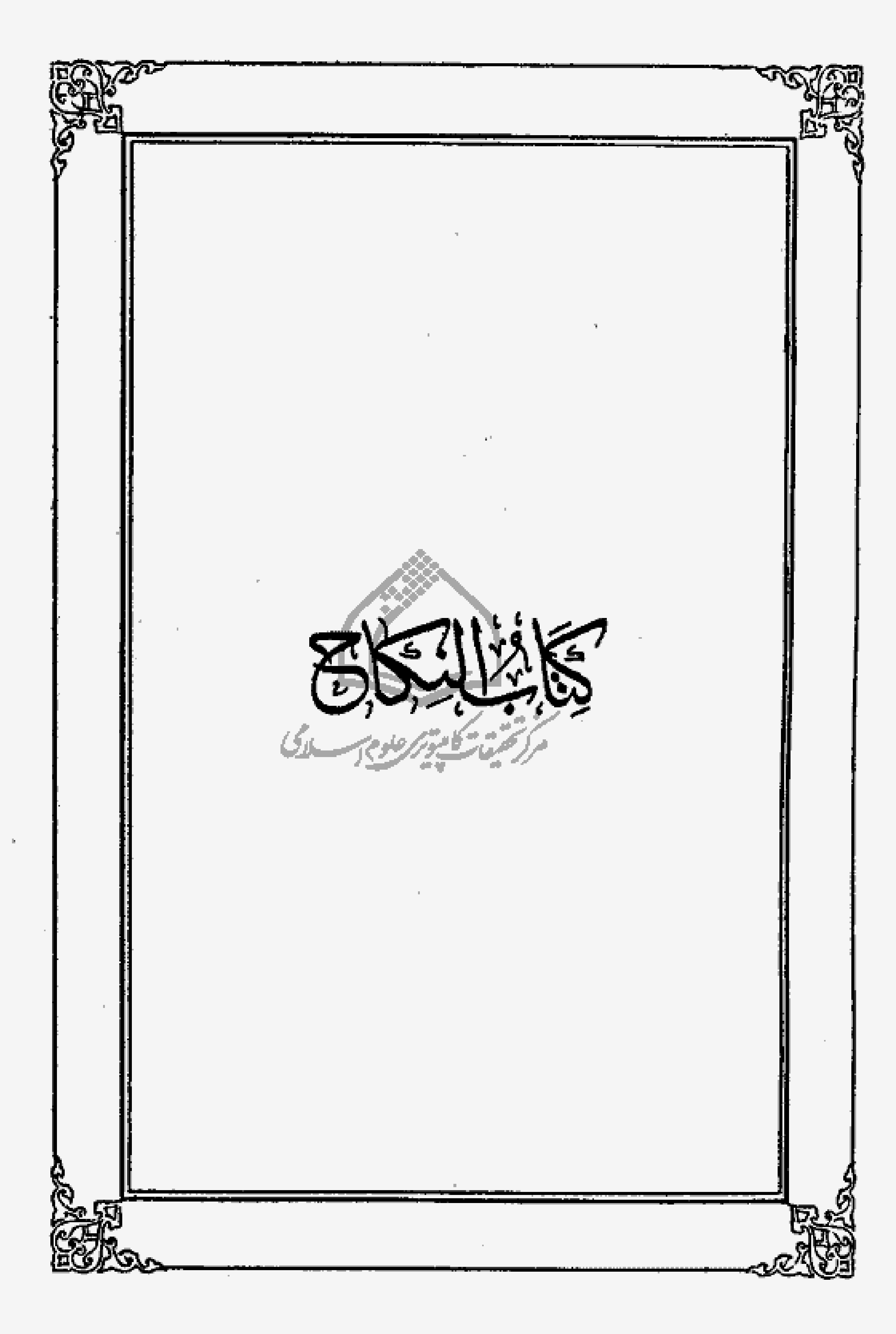
والذي يدلّ على ماقلناه: إجماع الطائفة؛ ولأنّ النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) في أكثر الروايات أمر بالخذف[٤]، والخذف كيفية في الرمي مخالفة لغيرها.

(١) سنن البيهقي: ج٥/١٢٦.

(٢) في «الف» و«ب»: اصبعه.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج٣/٤٤٥.

(٤) سنن البيهقي: ج٥/١٢٨، كنز العمال: ج٥/٢١٨.


كتاب النكاح

كتاب النكاح

مسألة

[١٤٥]

[الزنا بذات بعل]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من زنا بامرأة ولها بعل حرم عليه نكاحها أبداً وإن فارقها زوجها. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك[١].

والحجة: إجماع الطائفة، وأيضاً فإنّ استباحة التمتع بالمرأة لايجوز إلّا بيقين، ولايقين في استباحة من هذه صفته، فيجب العدول عنها إلى من يتيقّن استباحة التمتع به بالعقد.

فإن قالوا: الأصل الإباحة، ومن ادّعى حظراً فعليه دليل يقتضي العلم بالحظر.

قلنا: الإجماع الذي أشرنا إليه يخرجنا عن حكم الأصل.

وبعد، فإنّ جميع مخالفينا ينتقلون عن حكم الأصل في العقول بأخبار الآحاد، وقد ورد من طرق الشيعة في حظر من ذكرناه أخبار معروفة[٢]،

---

(١) المدونة الكبرى: ج٢/٢٧٨، المحلى: ج٩/٤٧٥، بداية المجتهد: ج٢/٣٧ و٤٢، الفتاوى الهندية: ج١/٢٨٠، الهداية: ج١/١٩٤-١٩٥.

(٢) لم نعثر على رواية بهذا المضمون، وقد أشار صاحب الوسائل الى قول السيد المرتضى هذا في الانتصار راجع وسائل الشيعة: ج١٤/٣٣٢ ح١٠.

فيجب على مايذهبون إليه أن ينتقل عن الإباحة.

فإن استدلّوا بظواهر آيات القرآن مثل قوله تعالى: «وَأُحِلَّ لَكُمْ مَاوَرَاءَ ذَلِكُمْ»(١) بعد ذكر المحرّمات، وبقوله تعالى: «فَانكِحوا مَاطَابَ لَكُم مِنَ النِّسَاءِ»(٢).

قلنا كلّ هذه الظواهر يجوز أن يرجع عنها بالأدلّة، كما رجعتم أنتم عنها في تحريم نكاح المرأة على عمّتها وخالتها، والإجماع الذي ذكرناه يوجب الرجوع؛ لأنّه مفض إلى العلم.

والأخبار التي روتها الشيعة لو انفردت عن الإجماع لوجب عند خصومنا أن يخصّوا بها كلّ هذه الظواهر؛ لأنّهم يذهبون إلى تخصيص ظواهر القرآن بأخبار الآحاد.

وليس لهم أن يقولوا: هذه أخبار لا نعرفها ولا رويناها فلا يجب العمل بها.

قلنا: شروط الخبر الذي يوجب العمل عندكم قائمة في هذه الأخبار، فابحثوا عن رواتها وطرقها لتعلموا ذلك، وليس كلّ شيئ لم تألفوه وترووه لاحجّة فيه، بل الحجّة فيما حصلت له شرائط الحجّة من الأخبار.

ولولم يكن في العدول عن نكاح من ذكرناه إلّا الاحتياط للدين لكفى؛ لأنّ نكاح من هذه حاله مختلف فيه ومشكوك في إباحته فالتجنّب له أولى، وقد رويتم عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) قوله: دع مايريبك الى مالايريبك

* * *

(١) سورة النساء: الآية ٢٤.

(٢) سورة النساء: الآية ٣.

(٣) سنن البيهقي: ج٥/٣٣٥، الجامع الصغير: ج١٥/٢.

مسألة

[١٤٦]

[الزنا بالمرأة في العدة]

وممّا انفردت الامامية به: القول بأنّ من زنا بامرأة وهي في عدّة من بعل له فيها عليها رجعة حرمت عليه بذلك ولم تحلّ له أبداً.

والحجّة لأصحابنا في هذه المسألة: الحجّة التي قبلها والكلام في المسألتين واحد، فلا معنى لتكراره.

مسألة

[١٤٧]

[العقد على المرأة في العدة عالماً]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ من عقد على امرأة وهي في عدّة مع العلم بذلك لم تحلّ له أبداً وإن لم يدخل بها. والكلام في هذه المسألة كالكلام في المسألتين المتقدمتين.

مسألة

١٥ [١٤٨]

[العقد على المرأة في العدة جاهلاً]

وممّا ظنّ إنفراد الامامية به: أنّ من عقد على امرأة وهي في عدة وهو لا يعلم فدخل بها فرّق بينهما ولم تحلّ له أبداً. وقد روي وفاق الامامية في ذلك عن مالك والأوزاعي والليث بن سعد[1]، وقال مالك والليث: لاتحلّ له أبداً

---

(١) المحلّى: ج٩/٤٧٩.

ولابملك اليمين[١].

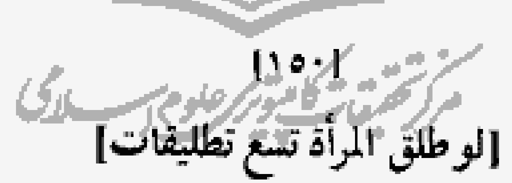
[والحجّة في هذه المسألة مثل الحجّة في المسائل المتقدمة سواء][٢].

مسألة

[١٤٩]

[لو تلوّط بغلام فأوقبه]

وممّا انفردت الامامية به: أنّ من تلوّط بغلام فأوقب لم تحلّ له اُمّ الغلام ولاأُخته ولابنته أبداً. وحكي عن الأوزاعي وابن حنبل أنّ من تلوّط بغلام يحرم عليه تزويج بنته له[٣][٤]. والطريقة في هذه المسألة كالطريقة فيما تقدّمها من المسائل.



مسألة

[١٥٠]

[لو طلق المرأة تسع تطليقات]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ من طلّق امرأته تسع تطليقات للعدّة ينكحها بينهنّ رجلان ثمّ تعود إليه حرمت عليه أبداً. وهذه المسألة نظير لما تقدّمها.

* * *

---

(١) المصدر السابق.

(٢) ساقط من «الف» و«م».

(٣) كلمة «له» ساقطة من «الف» و«م».

(٤) المجموع: ج١٦/٢٢١، المغني (لابن قدامة): ج٧/٤٨٤، الشرح الكبير: ج٧/٤٨٢، عمدة القاري: ج٢٠/١٠٢.

مسألة

[١٥١]

[الزنا بالعمة أو الخالة]

ومما ظنّ انفراد الامامية به: القول بأنّ من زنا بعمّته أو خالته حرمت عليه بنتاهما على التأبيد. وأبو حنيفة يوافق في ذلك، ويذهب إلى أنّه إذا زنا بامرأة حرمت عليه أُمّها وبنتها وحرمت المرأة على أبيه وابنه، وهو أيضاً قول الثوري والأوزاعي[١].

وخالف باقي الفقهاء كلّهم في ذلك ولم يحرّموا بالزنا الأُمّ والبنت[٢].

دليلنا: كلّ شيء احتججنا به في تحريم المرأة على التأبيد إذا كانت ذات بعل على من زنا بها.

ويمكن أن يستدلّ على ذلك بقوله تعالى: «ولا تنكحوا مانكح آباؤكم من النساء»[٣]، ولفظة النكاح تقع على الوطء والعقد معاً، فكأنّه تعالى قال: لا تعقدوا على من عقد عليه آباؤكم[٤] ولا تطأوا من وطئهن، وكلّ من حرّم بالوطء في الزنا المرأة على الابن[٥] حرّم بنتها وأمّها عليهما جميعاً.

والاحتجاج في هذا الموضع بما يروى عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) من قوله: الحرام لا يحرّم الحلال[٦]، غير صحيح؛ لأنّه خبر واحد؛ ولأنّه مخصوص

---

(١) بداية المجتهد: ج٢/٣٧، الهداية: ج١/١٩٢، فتح القدير: ج٢/٣٦٥، شرح فتح القدير: ج٣/١٢٦، المغني (لابن قدامة): ج٧/٤٨٢.

(٢) المدونة الكبرى: ج٤/١٢٧ـ١٢٨، الام: ج٥/١٣٦، المهذب: ج٢/٤٣، الاشراف: ج٢/١٠١، سنن البيهقي: ج٧/١٦٨، شرح فتح القدير: ج٣/١٢٦، الهداية: ج١/١٩٢.

(٣) سورة النساء: الآية ٢٢.

(٤) في «الف» و«ب»: آباؤكم من النساء.

(٥) في «الف» و«م»: الابن والاب.

(٦) سنن البيهقي: ج٧/١٦٩، المغني (لابن قدامة): ج٧/٤٨٢، المجموع: ج١٦/٢٢١.

بإجماع. ويحمل على مواضع، منها: أنّ الوطء في الحيض وهو حرام لايحرّم ما هو مباح من المرأة، ومنها: إذا زنا بامرأة فله أن يتزوّجها، ومنها: أنّ وطء الأب لزوجة ابنه التي دخل بها أو وطء الابن لزوجة أبيه وهو حرام لايحرّم تلك المرأة على زوجها، ولايجعل هذا الحرام ذلك الحلال حراماً.

مسألة

[١٥٢]

[حرمة المرأة باللعان]

ومما ظنّ انفراد الامامية به: أنّ من لاعن امرأته لم تحلّ له أبداً. وقد وافق الامامية في ذلك الشافعي وزفر وأبو يوسف ومالك، وقالوا: إنّ فرقة اللعان مؤبّدة[(١)].

وقال أبو حنيفة وأصحابه: إنّ الملاعن إذا أكذب نفسه وجلد الحدّ له أن يتزوّجها[(٢)].

دليلنا: الإجماع المتردّد. ويعارضون بما يروونه عنه (عليه السلام) من قوله: المتلاعنان لايجتمعان أبداً[(٣)]، وقوله (عليه السلام) لعويمر حين فرّق بينه وبين زوجته باللعان: لاسبيل لك عليها[(٤)].

فإذا قيل: معنى ذلك لاسبيل لك عليها في هذه الحال، قلنا: هذا تخصيص بغير دليل.

---

(١) المبسوط (للسرخسي): ج٧/٤٣-٤٤، بداية المجتهد: ج٢/١٣٢، المحلى: ج١٠/١٤٦.

(٢) المبسوط (للسرخسي): ج٧/٤٤.

(٣) سبل السلام: ج٣/١٩٢، تفسير النيسابوري: (بحاشية الطبري): ج٥/١٥، سنن البيهقي: ج٧/٤١٠، صحيح البخاري: ج٢/٨٠١، صحيح مسلم: ج١/٤٩٠، سنن أبي داود: ج١/٣٠٦، سنن الدارقطني: ج٢/٤٠٦.

(٤) نصب الراية: ج٣/٢٥٠، سنن أبي داود: ج١/٣٠٦.

مسألة
[١٥٣]
[نكاح المتعة]

ومما شنع به على الامامية وادّعي تفرّدها به وليس الأمر على ذلك: إباحة نكاح المتعة وهو النكاح المؤجّل.

وقد سبق إلى القول بإباحة ذلك جماعة معروفة الأقوال، منهم أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (عليه السلام) وعبدالله بن عبّاس وعبدالله بن مسعود (رضي الله عنهما) ومجاهد وعطاء، وأنّهم يقرأون «فما استمتعتم به منهنّ فآتوهنّ أجورهن»[١].

وقد روي عن جابر بن عبدالله الأنصاري وسلمة بن الأكوع وأبي سعيد الخدري والمغيرة بن شعبة وسعيد بن جبير وابن جريح أنّهم كانوا يفتون بها[٢]، فادّعاؤهم الاتّفاق على حظر المتعة باطل.

والحجّة لنا: سوى إجماع الطائفة على إباحتها، أشياء:

منها: أنّه قد ثبت بالأدلّة الصحيحة أنّ كلّ منفعة لا ضرر فيها في عاجل ولا آجل مباحة بضرورة العقل، وهذه صفة نكاح المتعة، فيجب إباحته بأصل العقل.

فإن قيل: من أين لكم نفي المضرّة عن هذا النكاح في الآجل والخلاف في

---

(١) تفسير الطبري: ج٥/٩ و١٣٠، تفسير مجمع البيان: ج٣/٣٢، تفسير القرطبي: ج٥/١٣٠، تفسير ابن كثير: ج١/٤٧٤، المغني (لابن قدامة): ج٧/٥٧١، شرح النووي (صحيح مسلم): ج٩/١٧٩، صحيح الترمذي: ج٣/٤٣٠، تفسير الرازي: ج١٠/٥٠ و٥٢، نصب الراية: ج٣/١٧٦ و١٨٢.

(٢) نيل الأوطار: ج٦/١٣٥، المغني (لابن قدامة): ج٧/٥٧١، شرح النووي: ج٩/١٧٩، نصب الراية: ج٣/١٨١، تفسير مجمع البيان: ج٣/٣٢، الجامع لأحكام القرآن: ج٥/١٣٠، تفسير الطبري: ج٥/١٠، تفسير ابن كثير: ج١/٤٧٤.

ذلك ؟

قلنا: من ادّعى ضرراً في الآجل فعليه الدليل، ولادليل قاطعاً يدلّ على ذلك.

ومنها: أنّه لاخلاف في إباحة هذا النكاح في عهد النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) بغير شبهة، ثمّ ادّعي تحريمها من بعدُ ونسخها، ولم يثبت النسخ، وقد ثبت الإباحة بإجماع، فعلى من ادّعى الحظر والنسخ الدلالة.

فإن ذكروا الأخبار التي رووها في أنّ النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) حرّمها ونهى عنها[1].

فالجواب عن ذلك أنّ كلّ هذه الأخبار ـ إذا سلمت من المطاعن والتضعيف ـ أخبار آحاد، وقد ثبت انّها لا توجب عملاً في الشريعة، ولايرجع بمثلها عمّا علم وقطع عليه.

على أنّ هذه الأخبار كلّها قد طعن أصحاب الحديث ونقّاده على رواتها وضعّفوهم، وقالوا في كلّ واحد منهم ماهو مسطور، لامعنى للتطويل بإيراده.

وبعد، فهذه الأخبار معارضة بأخبار كثيرة[2] في استمرار إباحتها والعمل بها، حتّى ظهر من نهي عمر عنها ماظهر.

ومنها: قوله تعالى بعد ذكر المحرّمات من النساء: «وأُحلّ لكم ماوراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهنّ فآتوهن أُجورهن

---

(١) سنن ابن ماجة: ج٢/٦٣١، سنن أبي داود: ج٢/٢٢٦-٢٢٧، صحيح البخاري: ج٧/١٦، سنن الترمذي: ج٣/٤٢٩، الموطأ: ج٢/٥٤٢.

(٢) تفسير النيسابوري: (بهامش الطبري): ج٥/١٧-١٨، تفسير لباب التأويل (الخازن): ج٢/٥٠، تفسير القرطبي: ج٥/١٣٠، تفسير ابن كثير: ج١/٤٧٥، تفسير الرازي: ج١٠/٥٠، تفسير الطبري: ج٥/٩، مسند أحمد: ج٤/٤٣٦، صحيح مسلم: ج١/٥٣٥، البخاري: ج٧/١٦، الترمذي: ج٣/٤٣٠.

فريضة ولاجناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة»[1]، ولفظ الاستمتاع والتمتع وإن كان واقعاً في الأصل على الالتذاذ والانتفاع، فبعرف الشرع قد صار مخصوصاً بهذا العقد المعيّن لاسيّما إذا أُضيف إلى النساء، ولايفهم من قول القائل: متعة النساء إلّا هذا العقد المخصوص دون التلذذ والمنفعة، كما أن لفظ الظهار اختص بعرف الشرع بهذا الحكم المخصوص، وإن كانت لفظة «ظهار» في اللغة مشتركة غير مختصّة، وكأنّه تعالى قال: فإذا عقدتم عليهنّ هذا العقد المخصوص فآتوهن أُجورهنّ، وقد كنّا قلنا في بعض ماأمليناه قديماً: إنّ تعليقه تعالى وجوب إعطاء المهر بالاستمتاع دلالة على أنه هذا العقد المخصوص دون الجماع؛ لأنّ المهر إنّما يجب بالعقد دون الجماع.

ويمكن اعتراض ذلك بأن يقال: إنّ المهر إنّما يجب دفعه بالدخول وهو الاستمتاع.

والذي يجب تحقيقه والتعويل عليه أنّ لفظة «استمتعتم» لا تعدو وجهين: امّا أن يراد بها الانتفاع والالتذاذ الذي هو أصل موضوع اللغة، أو العقد المؤجّل المخصوص الذي اقتضاه عرف الشرع، ولايجوز أن يكون المراد هو الوجه الأوّل لأمرين:

أحدهما: أنّه لاخلاف بين محصّلي من تكلّم في أُصول الفقه في أنّ لفظ القرآن إذا ورد وهو محتمل لأمرين: أحدهما: وضع أهل اللغة، والآخر: عرف الشريعة، أنّه يجب حمله على عرف الشريعة؛ ولهذا حملوا كلّهم لفظ صلاة وزكاة وصيام وحجّ على العرف الشرعي دون اللغوي.

والأمر الآخر: أنّه لاخلاف في أنّ المهر لايجب بالالتذاذ؛ لأنّ رجلاً

---

(١) سورة النساء: آية ٢٤.

لووطئ امرأة ولم يلتذّ بوطئها لأنّ نفسه عافتها وكرهتها أو لغير ذلك من الأسباب، لكان دفع المهر واجباً وإن كان الالتذاذ مرتفعاً، فعلمنا أنّ لفظة الاستمتاع في الآية إنّما أُريد بها العقد المخصوص دون غيره.

وممّا يبيّن ماذكرناه ويقوّيه قوله تعالى: «ولاجناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة»[1]، والمعنى على ماأجمع عليه أصحابنا وتظاهرت به الروايات عن أئمّتهم (عليهم السلام) أن تزيدها في الأجر وتزيدك في الأجل[2].

وما يقوله مخالفونا من أنّ المراد بذلك رفع الجناح في الإبراء أو النقصان أو الزيادة في المهر أو مايستقرّ بتراضيهما من النفقة، ليس بمعوّل عليه؛ لأنّا نعلم أنّ العفو والإبراء مسقط للحقوق بالعقول ومن الشرع ضرورةً لابهذه الآية، والزيادة في المهر إنّما هي كالهبة، والهبة أيضاً معلومة لامن هذه الآية، وأنّ التراضي مؤثّر في النفقات وماأشبهها معلوم أيضاً، وحمل الآية والاستفادة بها ماليس بمستفاد قبلها ولامعلوم هو الأولى، والحكم الذي ذكرناه مستفاد بالآية غير معلوم قبلها فيجب أن يكون أولى.

وممّا يمكن معارضة المخالف به الرواية المشهورة أنّ عمر خطب الناس، ثمّ قال: متعتان كانتا على عهد رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله) حلالاً أنا أنهى عنهما وأُعاقب عليهما: متعة النساء ومتعة الحجّ[3]، فاعترف بأنّها كانت على عهد الرسول (صلّىٰ الله عليه وآله) حلالاً، وأضاف النهي والتحريم إلى نفسه، فلو كان النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) هو الذي نسخها ونهى عنها أو أباحها في وقت مخصوص دون غيره على مايدّعون لأضاف عمر التحريم إليه عليه السلام دون نفسه.

---

(١) سورة النساء: آيه ٢٤.

(٢) تفسير مجمع البيان: ج٣/٣٢، تفسير الرازي: ج١٠/٥٠ و٥١، المغني (لابن قدامة): ج٧/٥٧٢.

(٣) سنن البيهقي: ج٧/٢٠٦، أحكام القرآن (للجصاص): ٢/١٥٢.

فإن قيل: من المستبعد أن يقول ذلك عمر ويصرّح بأنّه حرّم ماأحلّه النبيّ (عليه السلام) فلا ينكره عليه منكر.

قلنا: قد أجبنا عن هذا السؤال في جملة جواب المسائل الطرابلسيّات[١]، وقلنا: إنّه لايمتنع أن يكون السامعون لهذا القول من عمر انقسموا إلى معتقد للحقّ بريّ من الشبهة خارج عن حدّ[٢] العصبيّة، غير أنّه لقلّة عدده وضعف بطشه لم يتمكّن من إظهار الإنكار بلسانه، فاقتصر على إنكار قلبه.

وقسم آخر ـ وهم الأكثرون عدداً ـ دخلت عليهم الشبهة الداخلة على مخالفينا في هذه المسألة، واعتقدوا أنّ عمر إنّما أضاف النهي إلى نفسه وإن كان الرسول (صلّى الله عليه وآله) هو الذي حرّمها تغليظاً وتشديداً وتكفّلاً وتحقّقاً.

وقسم آخر اعتقدوا أنّ ماأباحه الله تعالى في بعض الأوقات إذا تغيّرت الحال فيه وأُشفق من ضرر في الدين يلحق في الاستمرار عليه جاز أن ينهى عنه بعض الأئمّة، وعلى هذا الوجه حمل الفقهاء نهي عمر عن متعة الحجّ، وقد تقدّم ذكر ذلك.

على أنه لاخلاف بين الفقهاء في أنّ المتمتّع لايستحقّ رجماً ولاعقوبة، وقال عمر في كلامه: لاأُوتى بأحد تزوّج متعة إلّا عذّبته بالحجارة ولو كنت تقدّمت فيها لرجمت[٣]، وماأنكر ـ مع هذا ـ عليه ذكر الرجم والعقوبة أحد، فاعتذروا في ترك النكير لذلك بما شئتم، فهو العذر في ترك النكير للنهي عن المتعة.

---

(١) لايوجد كتابه لدينا.

(٢) في «الف» و«م»: حيّز.

(٣) تفسير النيسابوري بهامش الطبري: ج٥/١٧، تفسير الرازي: ج٩/٥١، تفسير القرطبي: ج٥/١٣٢، راجع صحيح مسلم: كتاب الحج: ١٤٥.

وفي أصحابنا من استدل على أنّ لفظة «استمتعتم» تنصرف إلى هذا النكاح المؤجّل دون المؤبّد بأنه تعالى سمّى العوض عليه أجراً، ولم يسمّ العوض عن النكاح المؤبّد بهذا الاسم في القرآن كلّه، بل سمّاه نحلاً وصداقاً وفرضاً.

وهذا غير معتمد؛ لأنّه تعالى قد سمّى العوض عن النكاح المؤبّد في غير هذا الموضع بالأجر في قوله تعالى: «ولا جناح عليكم أن تنكحوهنّ إذا آتيتموهن أُجورهنّ»[(١)]، وفي قوله تعالى: «فانكحوهن باذن أهلهنّ وآتوهنّ أُجورهنّ»[(٢)].

فإن قيل: كيف يصحّ حمل لفظة «استمتعتم» على النكاح المخصوص وقد أباح الله تعالى بقوله: «وأُحل لكم ماوراء ذلكم»[(٣)] النكاح المؤبّد بلا خلاف؟ فمن خصّص ذلك بعقد المتعة خارج عن الإجماع.

قلنا: قوله تعالى بعد ذكر المحرّمات من النساء: «وأُحلّ لكم ماوراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين»[(٤)] يبيح العقد على النساء والتوصّل بالمال إلى استباحتهنّ، ويعمّ ذلك العقد المؤبّد والمؤجّل، ثمّ خصّ العقد المؤجّل بالذكر فقال: «فما استمتعتم به منهن»[(٥)]، والمعنى فمن نكحتموه منهنّ نكاح المتعة فآتوهنّ أُجورهنّ فريضة ولاجناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة؛ لأنّ الزيادة في الأجر والأجل لا تليق إلّا بالعقد المؤجّل.

فإن قيل: الآية مجملة؛ لقوله تعالى: «محصنين غير مسافحين» ولفظة الإحصان تقع على أشياء مختلفة من العفّة والتزويج وغير ذلك.

---

(١) سورة الممتحنة: آية ١٠.

(٢) سورة النساء: آية ٢٥.

(٣) و(٤) و(٥) سورة النساء: آية ٢٤.

قلنا: الأولى أن تكون لفظة محصنين محمولة على العفّة والتنزّه عن الزنا؛ لأنّه في مقابلة قوله تعالى: «غير مسافحين»، والسفاح: الزنا بغير شبهة، ولو حملت اللفظة على الأمرين من العفّة والإحصان الذي يتعلّق به الرجم لم يكن بعيداً.

فإن قيل: كيف نحمل لفظة الإحصان في الآية على مايقتضي الرجم، وعندكم أنّ المتعة لاتحصن؟

قلنا: قد ذهب بعض أصحابنا إلى أنها تحصن. وبعدُ فإذا كانت لفظة «محصنين» تليق بالنكاح المؤبّد رددنا ذلك إليه، كما أنّا[1] رددنا لفظة «الاستمتاع» إلى النكاح المؤجّل لمّا كانت تليق به، فكأنّه تعالى أحلّ النكاح على الإطلاق وابتغاءه بالأموال، ثمّ فصل منه المؤبّد بذكر الإحصان والمؤجّل بذكر الاستمتاع.

وقد استدلّ المخالفون في حظر المتعة بقوله تعالى: «والذين هم لفروجهم حافظون إلّا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم فانّهم غير ملومين فن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون»[2]، قالوا: والمنكوحة متعة ليست بزوجة من وجوه: لأنّها لا ترث ولا تورث، والله تعالى يقول: «ولكم نصف ماترك أزواجكم ...ولهن الربع ممّا تركتم»[3].

وأيضاً لو كانت زوجة لوجب أن تعتدّ عند وفاة المستمتع بها أربعة أشهر وعشراً؛ لقوله تعالى: «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربّصن بأنفسهنّ أربعة أشهر وعشراً»[4].

وأيضاً فلو كانت زوجة لبانت بالطلاق بظواهر الكتاب .

---

(١) ساقط من «الف» و«ب».

(٢) سورة المؤمنون: آية ٥ـ٧.

(٣) سورة النساء: آية ١٢.

(٤) سورة البقرة: آية ٢٣٤.

وأيضاً لو كانت زوجة للحقها الإيلاء واللعان والظهار وللحق بها الولد.

وأيضاً لو كانت زوجة لوجب لها السكنى والنفقة وأُجرة الرضاع، وأنتم تذهبون إلى خلاف ذلك.

وأيضاً لو كانت زوجة لأُحلّت المطلّقة ثلاثاً للزوج الأوّل بظاهر قوله تعالى: «فإن طلّقها فلا تحل له من بعد حتّى تنكح زوجاً غيره»[1].

فيقال لهم فيما تعلّقوا به: أوّلاً: ليس فقد الميراث علامة على فقد الزوجيّة؛ لأنّ الزوجة الذمّية والأمة والقاتلة لا يرثن ولا يورثن وهنّ زوجات، على أنّ من مذهبنا أنّ الميراث قد يثبت في المتعة إذا لم يحصل شرط في أصل العقد بانتفائه، ونستثني المتمتّع بها مع شرط نفي الميراث من ظواهر آيات الميراث، كما استثنيتم الذمّية والقاتلة.

فأمّا ماذكروه ثانياً فهم يخصّون الآية التي تلوها في عدّة المتوفّى عنها زوجها؛ لأنّ الأمة عندهم زوجة وعدّتها شهران وخمسة أيّام، وإذا جاز تخصيص ذلك بالدليل خصّصنا المتمتّع بها بمثله.

وأمّا ماذكروه ثالثاً فالجواب عنه أنّ في الزوجات من تبين بغير طلاق، كالملاعنة والمرتدّة والأمة المبيعة والمالكة لزوجها، وظواهر الكتاب غير موجبة لأنّ كل زوجة يقع بها طلاق، وإنّما يتضمّن ذكر أحكام الطلاق إذا وقع، مثل قوله تعالى: «ياأيّها النبيّ إذا طلقتم النساء»[2]، وقوله تعالى: «إذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن»[3].

فإن قالوا: الزوجيّة تقتضي جواز لحوق الطلاق بالزوجة، ومن ذكرتم من

---

(١) سورة البقرة: آية ٢٣٠.

(٢) سورة الطلاق: آية ١.

(٣) سورة البقرة: آية ٢٣١ و٢٣٢.

البائنات بغير طلاق قد كان يجوز أن يلحقهنّ حكم الطلاق.

قلنا: الطلاق إنّما يحتاج إليه في النكاح المؤبّد لأنّه غير موقت، والنكاح الموقّت لايفتقر إلى الطلاق لأنّه ينقطع حكمه بمضيّ الوقت.

فإذا قيل: وإن لم يفتقر الموقّت إلى الطلاق في وقوع الفرقة، ألا جاز أن تطلّق قبل انقضاء الأجل المضروب فيؤثّر ذلك فيما بقي من مدة الأجل؟

قلنا: قد منعت الشريعة من ذلك؛ لأنّ كلّ من أجاز النكاح الموقّت وذهب إلى الاستباحة به يمنع من أن تقع فرقة قبله بطلاق، فالقول بالأمرين خلاف الإجماع.

والذي ذكروه رابعاً جوابه أنّ الولد يلحق بعقد المتعة، ومن ظنّ خلاف ذلك علينا فقد أساء بنا الظنّ، والظهار أيضاً يقع بالمتمتّع بها وكذلك اللعان.

على أنّهم لايذهبون إلى وقوع اللعان بكلّ زوجة؛ لأنّ أبا حنيفة يشرط في اللعان أن يكون الزوجان جميعاً غير كافرين ولا عبدين، وعنده أيضاً أنّ الأخرس لايصحّ قذفه ولالعانه[1]، وعند أبي حنيفة أيضاً أنّ ظهار الذمّي لايصح[2].

على أنّه ليس في ظواهر القرآن مايقتضي لحوق الظهار واللعان بكلّ زوجة وكذلك الإيلاء، وإنّما في الآيات الواردات بهذه الأحكام بيان حكم من ظاهر أو لاعن أو آلى، فلا تعلّق للمخالف بذلك.

---

(١) الفتاوى الهندية: ج١/٥١٥، المجموع: ج١٧/٤٣٣، المحلّى: ج١٠/١٤٤، المبسوط (للسرخسي): ج٧/٤٠، المغني (لابن قدامة): ج٩/٦.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج٨/٥٥٦، المبسوط (للسرخسي): ج٦/٢٢٧، الفتاوى الهندية: ج١/٥٠٥ـ٥٠٦.

وأمّا الإيلاء فإنّما لم يلحق المتمتّع بها؛ لأنّ أجل المتعة ربّما كان دون أربعة أشهر، وهو الأجل المضروب في الإيلاء.

فأمّا أجل المتعة إن كان زائداً على ذلك، فإنّما لم يدخل هذا العقد الإيلاء لأن الله تعالى قال: «فإن فاؤوا فإن الله غفور رحيم»[١]، «وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم»[٢]، فعلّق حكم من لم يراجع بالطلاق، ولا طلاق في المتعة فلا إيلاء يصحّ فيها. وهذا الوجه الأخير يبطل دخول الإيلاء في نكاح المتعة طالت مدّتها أو قصرت.

والجواب عمّا ذكروه خامساً أنّ الشيعة تذهب إلى أنّه لاسكنى للمتمتّع بها بعد انقضاء الأجل، ولانفقة لها في حال حملها، ولها أُجرة الرضاع إن لم يشرط عليها في ابتداء العقد رضاع الولد والكفالة به، ويخصّصون قوله تعالى: «أسكنوهنّ من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضارّوهن لتضيّقوا عليهن وإن كنّ أُولات حمل فأنفقوا عليهن حتّى يضعن حملهن»[٣]، كما خصّصت الجماعة ذلك فيمن خلع زوجته على أن تنفق على نفسها في أحوال حملها وتتكفّل بولدها واتّفقا على ذلك.

والجواب عمّا ذكروه سادساً أنّ المعمول[٤] عليه والأظهر من المذهب أنّ المتمتّع بها لاتحلّ المطلّقة ثلاثاً للزوج الأوّل؛ لأنّها تحتاج أن[٥] تدخل في مثل ماخرجت منه، ونخصّص بالدليل قوله تعالى: «فلا تحلّ له من بعد حتّى تنكح زوجاً غيره»[٦]، كما خصّصنا كلّنا هذه الآية وأخرجنا منها من عقد ولم يقع منه

---

(١) سورة البقرة: آية ٢٢٦.

(٢) سورة البقرة: آية ٢٢٧.

(٣) سورة الطلاق: آية ٦.

(٤) في «الف» و«ب»: المعوّل.

(٥) في «الف» و«ب»: إلى أن.

(٦) سورة البقرة: آية ٢٣٠.

وطء للمرأة، وأخرجنا أيضاً منها الغلام الذي لم يبلغ الحلم وإن وطئ، ومن جامع دون الفرج، فتخصيص هذه الآية مجمع عليه.

مسألة

[١٥٤]

[نكاح عمة الزوجة أو خالتها]

وممّا انفردت الامامية به: إباحتهم أن تُتزوّج[١] المرأة على عمّتها وخالتها بعد أن يستأذنها وترضيا به، ويجوّزون أن يتزوّج بالعمّة وعنده بنت أخيها وإن لم ترض بنت الأخ، وكذلك يجوز عندهم أن يعقد على الخالة وعنده بنت اختها من غير رضا بنت الأُخت. وحكي عن الخوارج[٢] إباحة تزويج المرأة على عمّتها وعلى خالتها.

والحجّة: بعد الإجماع المتقدّم قوله تعالى: «وأُحلّ لكم ماوراء ذلكم»[٣]، وكلّ ظاهر في القرآن يبيح العقد على النساء بالإطلاق.

فإن احتجّوا بما يروى عنه (عليه السلام) من قوله: لا تنكح المرأة على عمّتها ولا خالتها[٤].

فالجواب أنّه خبر واحد، ونحمله على الحظر إذا لم يكن منها رضا، وهو

---

(١) في «الف»: تزوج.

(٢) نيل الأوطار: ج٦/١٤٨، فتح الباري: ج٩/١٦١، عمدة القاري: ج٢٠/١٠٧، المجموع: ج١٦/٢٢٥.

(٣) سورة النساء: آية ٢٤.

(٤) سنن البيهقي: ج٧/١٦٥-١٦٦، جامع الاصول: ج١٢/١٥٨-١٥٩، صحيح البخاري: ج٧/١٥، سنن أبي داود: ج٢/٢٢٤، سنن الترمذي: ج٣/٤٣٢، سنن الدارمي: ج٢/١٣٦، مسند أحمد: ج١/٧٨، ٣٧٢ وج٢/١٧٩، ١٨٩، سنن النسائي: ج٦/٩٧.

معارض بأخبار كثيرة في الإباحة مع الاستئذان والرضا[١].

مسألة

[١٥٥]

[نكاح الكتابيات]

ومما انفردت به الامامية: حظر نكاح الكتابيات. وباقي الفقهاء يجيزون ذلك[٢].

دليلنا: بعد الإجماع المتقدم قوله تعالى: «ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن»[٣]، ولا شبهة في أن النصرانية مشركة، وقوله تعالى: «ولا تمسكوا بعصم الكوافر»[٤]، وبين الزوجين عصمة لا محالة، وقوله تعالى: «لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة»[٥]، والظاهر من ذلك نفي التساوي في سائر الأحكام التي من جملتها المناكحة.

فإن عارضوا بقوله تعالى: «والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم»[٦].

فالجواب أنا نشرط في ذلك الإسلام بالأدلة المتقدمة.

فإذا قيل: لا معنى لذلك وقد أغنى عنه قوله تعالى: «والمحصنات من

---

(١) الكافي: ج٥/٤٢٤ باب المرأة تزوّج على عمّتها أو خالتها.

(٢) الهداية: ج١/١٩٣، الفتاوى الهندية: ج١/٢٨١، مختصر المزني: ص١٦٩، المغني (لابن قدامة): ج٧/٥٠٠، المبسوط (للسرخسي): ج٥/٣٨، سنن البيهقي: ج٧/١٧٠-١٧٣.

(٣) سورة البقرة: آية ٢٢١.

(٤) سورة الممتحنة: آية ١٠.

(٥) سورة الحشر: آية ٢٠.

(٦) سورة المائدة: آية ٥.

المؤمنات».

قلنـا: قد يجوز قبـل ورود هذا أن يفرّق الشرع بين المؤمنـة التي لم تكن قطّ كافرة وبين من كانت كافرة ثمّ آمنت، ففي بيان ذلك والجمع بين الأمرين في الإباحة فائدة.

فإن قيل: إذا شرطتم في آيـة الإباحة ماليس في الظاهر وصارت مجازاً، فأيّ فرق بينـكـم في ذلك وبينـنـا إذا عدلنا عن ظـواهر الآيات التي إحتججتم بها، وخصّصناها بالكافرات المرتدّات والحربيّات؟

قلنا: الفـرق بيننا وبينكم أنّكم تعدلون عن ظواهر آيات كثيرة، ونحن نعدل عن ظاهر آية واحدة، فمذهبنا أولى.

مسألة

[١٥٦]

[إعارة الفروج]

وممّا شنّع به على الامامية: تجويزهم إعارة الفروج وأنّ الفرج يستباح بلفظ العارية.

وتحقيق هذه المسألة أنّـا ماوجدنا فقيهاً منهم أفتى بـذلك ولاأودعه مصنّفاً له ولاكتـابـاً، وإنّما يوجد في أحاديـثهـم أخبار نادرة تـتضـمّن إعـارة الفـروج في الممـالـيك[1]. وقـد يجوز ـ إذا صحّـت تـلـك الأخبـار وسلـمـت من القـدح والتضعيـف ـ أن يـكون عبّر بـلـفظ العارية عـن النـكاح؛ لأنّ في النـكـاح معنى العاريـة من حيـث كـانت إباحـة للمنـافع مع بـقاء العين على ملـك مالـكها، ونـكاح الأمة يجري هذا المجرى؛ لأنّ الـرجـل إذا أنكح أمـته غيـره فـإنّما أباحه

---

(١) التهذيب: ج٧/٢٤٦ ح٢١، الاستبصار: ج٣/١٤١ ح٢ باب ٩١.

الانتفاع بها مع بقاء ملك الجارية عليه.

فإن قيل: أفتجوّزون استباحة الفرج بلفظ العارية؟

قلنا: ليس في الأخبار التي أشرنا إليها أنّ لفظة العارية من الألفاظ التي ينعقد بها النكاح، وإنّما تضمّنت أنّه يجوز للرجل أن يَعير فرج مملوكته لغيره، فنحمل لفظ العارية هاهنا على أنّ المراد بها النكاح من حيث الاشتراك في المعنى، كما قال: يجوز للرجل أن يبيح مملوكته لغيره، على معنى أنّه يعقد عليها عقد النكاح الذي فيه معنى الإباحة، ولايقتضي ذلك أنّ النكاح ينعقد بلفظ الإباحة.

على أنّ أبا حنيفة وأصحابه لايجب أن يشنّعوا بذلك وهم يجيزون أن ينعقد النكاح بلفظ الهبة والبيع[1]، فليس الشناعة في العدول عن زوّجيني نفسك الى بيعيني نفسك أو هبي لي نفسك بأدون من الشناعة في أعيريني نفسك.

مسألة

[١٥٧]

[الشهادة في النكاح]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به وشنّع عليهم لأجله: القول بأنّ الشهادة ليست بشرط في النكاح. وقد وافق داود[2] في ذلك، وقال مالك: إذا لم يتواصوا بالكتمان صحّ النكاح وإن لم يحضروا الشهود[3].

---

(١) بداية الهداية: ج٢/٥، فتح الباري: ج٩/١٦٤، المبسوط (للسرخسي): ج٥/٦١.

(٢) نيل الأوطار: ج٦/١٢٧.

(٣) شرح فتح القدير: ج٣/١١٠، بدائع الصنائع: ج٢/٢٥٢، تبيين الحقائق: ج٢/٩٨، المغني (لابن قدامة): ج٧/٣٣٩، نيل الأوطار: ج٦/١٢٧، المبسوط (للسرخسي): ج٥/٣٠-٣١.

وباقي الفقهاء جعلوا الشهادة في النكاح شرطاً[1].

والحجّة لقولنا: إجماع الطائفة المحقّة، وأيضاً فإنّ الله تعالى أمر بالنكاح في مواضع كثيرة من الكتاب ولم يشرط بالشهادة، ولو كانت شرطاً لذكرت. على أنّ أباحنيفة عنده أنّ كلّ زيادة في القرآن توجب النسخ[2]، فلوزاد الشهادة لكان ذلك نسخاً للكتاب، والكتاب لاينسخ بأخبار الآحاد.

وممّا يمكن أن يعارض المخالف به ماروره عن النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) من قوله: إنّ النساء عندكم عوارٍ أخذتموهنّ بأمانة الله واستحللتم فروجهنّ بكلمة الله[3]، وليس هاهنا كلام يستباح به فرج المرأة غير قول المزوّج: قد زوّجت، وقول المتزوّج: قد تزوّجت، وظاهر هذا الكلام يقتضي أنّ الاستباحة حصلت بهذا الكلام بلا شرط زائد من شهادة ولاغيرها.

فإن قيل: إنّما أراد بكلمة الله قوله تعالى: «وأنكحوا الأيامى منكم»[4] وماجرى مجراه من الألفاظ المبيحة للعقد على النساء.

قلنا: تحليل الفرج لم يحصل بهذا القول، ولو كان حاصلاً به لاستغني عن العقد والإيجاب والقبول في الإباحة، وإنّما آيات القرآن استفيد منها الاذن فيما يقع به التحليل والإباحة، وهو العقد والإيجاب والقبول.

فإن احتجّوا بما يروونه عن النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) من قوله: لانكاح إلا بوليّ وشاهدي عدل[5].

---

(١) روضة الطالبين: ج٧/٤٥، المهذب: ج٢/٤٠، الأمّ: ج٥/١٩، فتح القدير: ج٢/٣٥٢، تبيين الحقائق: ج٢/٩٨، مجمع الأنهر: ج١/٣٢٠، بدائع الصنائع: ج٢/٢٥٢، نيل الأوطار: ج٦/١٢٦-١٢٧، المغني (لابن قدامة): ج٧/٣٣٩، المبسوط (للسرخسي): ج٥/٣٠.

(٢) المحصول: ج١/٥٦٤.

(٣) المبسوط (للسرخسي): ج٥/٥٩.

(٤) سورة النور: آية ٣٢.

(٥) سنن البيهقي: ج٧/١٢٤-١٢٦، نصب الراية: ج٣/١٦٧، نيل الأوطار: ج٦/١١٨ و١٢٥.

فالجواب عنه أنّ هذا خبر واحد، وهو مع ذلك مطعون في طريقه، والزهري قد أنكره[١] ومداره عليه، وفي تضعيفه وجوه كثيرة لانطوّل بذكرها، ومع ذلك فإنّ النفي داخل في اللفظ على النكاح والمراد حكمه، وليس هم بأن يحملوه على نفي الصحة والإجزاء بأولى منّا إذا حملناه على نفي الفضل والكمال، وأجريناه مجرى قوله (عليه السلام): لاصلاة لجار المسجد إلّا في المسجد[٢]، ولاصدقة وذو رحم محتاج[٣].

مسألة

[١٥٨]

[نكاح المرأة بغير ولي]

وممّا يقدّر من لااختبار له انفراد الامامية به وما انفردوا به[٤]: جواز عقد المرأة التي تملك أمرها على نفسها بغير ولي.

وهذه المسألة يوافق فيها أبو حنيفة ويقول: إنّ المرأة إذا عقلت وكملت زالت عن الأب الولاية عليها في بضعها، ولها أن تزوّج نفسها، وليس لوليّها الاعتراض عليها إلّا إذا وضعت نفسها في غير كفؤ[٥].

وقال أبو يوسف ومحمد: يفتقر النكاح إلى الوليّ لكنّه ليس بشرط فيه،

---

(١) راجع: الجوهر النقي (هامش البيهقي): ج٧/١٢٦، تحفة الأحوذي: ج٤/٢٣١، نصب الراية: ج٣/١٨٥، نيل الأوطار: ج٦/١١٩، المغني (لابن قدامة): ج٧/٣٣٨.

(٢) و(٣) تقدمت الاشارة اليها.

(٤) ليست في «الف» و«ب».

(٥) اختلاف العلماء: ص١٢١، البحر الرائق: ج٣/١١٧، تحفة الفقهاء: ج١/١٥٢، مجمع الأنهر: ج١/٣٣٢، بداية المجتهد: ج٢/١٠، فتح الباري: ج٩/١٧٨، المجموع: ج١٦/١٤٩، المغني (لابن قدامة): ج٧/٣٣٧، فتح القدير: ج٢/٢٩١، ٢٩٢.

فإذا زوّجت المرأة نفسها فعلى الوليّ إجازة ذلك(١).

وقال مالك: المرأة المقبحة(٢) النميمة لايفتقر نكاحها الى الوليّ، ومن كان بخلاف هذه الصفة افتقر إلى الوليّ(٣).

وقال داود: إن كانت بكراً إفتقر نكاحها إلى الوليّ، وإن كانت ثيّباً لم يفتقر(٤).

دليلنا على ماذهبنا إليه: بعد إجماع الطائفة، قوله تعالى: «فلا تحلّ له من بعد حتّى تنكح زوجاً غيره»(٥)، فأضاف عقد النكاح إليها، والظاهر أنّها تتولاّه، وأيضاً قوله تعالى: «فإن طلّقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا»(٦)، فأضاف تعالى التراجع -وهو عقد مستقل- إليهما، والظاهر أنّهما يتولّيانه.

وأيضاً قوله تعالى: «فإذا بلغن أجلهنّ فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهنّ بالمعروف»(٧)، فأباح فعلها في نفسها من غير اشتراط الوليّ.

ولا يجوز للمخالف أن يحمل اشتراط المعروف على تزويج الوليّ لها؛ وذلك أنّه تعالى إنّما رفع الجناح عنها في فعلها بنفسها بالمعروف، وعقد الوليّ عليها لايكون فعلاً منها في نفسها.

وأيضاً فقوله تعالى: «فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم

---

(١) البحر الرائق: ج٣/١١٧، اختلاف العلماء: /١٢١، مجمع الأنهر: ج١/٣٣٢، المجموع: ج١٦/١٤٩، المغني (لابن قدامة): ج٧/٣٣٧، نيل الأوطار: ج٦/١١٩، تحفة الفقهاء: ج١/١٥٢.

(٢) في «الف»: القبيحة.

(٣) المدونة الكبرى: ج٤/١٦، نيل الأوطار: ج٦/١١٩، بداية المجتهد: ج٢/١٠، المحلى: ج٩/٤٥٧، المجموع: ج١٦/١٤٩.

(٤) المجموع: ج١٦/١٤٩.

(٥) و(٦) سورة البقرة: آية ٢٣٠.

(٧) سورة البقرة: آية ٢٣٤.

بالمعروف»[١]، فأضاف العقد إليهنّ، ونهى الأولياء عن معارضتهنّ، والظاهر أنّهن يتولّينه.

ويمكن أن يعارض المخالف أيضاً بما يروونه عن ابن عبّاس أنّ رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله) قال: ليس للوليّ مع الثيّب أمر[٢].

وأيضاً مارواه ابن عبّاس عنه (عليه السلام) أنّه قال: الأيّم أحقّ بنفسها من وليّها[٣]، فمن يخالفنا في هذه المسألة يدّعي أنّ وليّها أحقّ بها من نفسها.

وأيضاً ماروي من أنّ النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) خطب إلى أُمّ سلمة (رحمة الله عليها) فقالت: ليس أحد من أوليائي حاضراً، فقال (عليه السلام): ليس أحد من أوليائك حاضراً أو غائباً إلّا ويرضى بي، ثمّ قال لعمر بن أبي سلمة ـ وكان صغيراً ـ: قم فزوّجها، فتزوّج[٤] النبيّ بغير وليّ[٥].

فإن احتجّ المخالف بما روي عنه (عليه السلام) من قوله: أيّما امرأة نكحت بغير إذن وليّها فنكاحها باطل[٦].

فالجواب عنه أنّ هذا الخبر مطعون عليه مقدوح فيه بما هو مذكور في الكتب، ويمكن حمله ـ إذا كان صحيحاً ـ على الأمة إذا تزوّجت بغير إذن مولاها؛ فإنّ لفظة «الولي» و«المولى» بمعنى واحد في اللغة، وقد ورد في بعض

---

(١) سورة البقرة: آية ٢٣٢.

(٢) جامع الأصول : ج١٢/١٤٠ ، سنن الدارقطني: ج٣/٢٣٩ ح٦٦، نصب الراية: ج٣/١٩٤.

(٣) الحجة على أهل المدينة: ج٣/١٣٦، سنن الدارقطني: ج٣/٢٣٩ ح٦٥، نصب الراية: ج٣/١٨٢، جامع الأصول: ج١٢/١٤٠.

(٤) في باقي النسخ: فتزوّجها.

(٥) سنن ابن ماجة: ج١/٦٠٥ ح١٨٩٧، سنن البيهقي: ج٧/١٢٥، سنن الدارمي: ٢/١٣٧، سنن أبي داود: ٢/٢٢٩ ح٢٠٨٣.

(٦) المغني (لابن قدامة): ج٧/٣٣٨، المبسوط (للسرخسي): ج٥/١١، جامع الأُصول: ج١٢/١٣٩، نصب الراية: ج٣/١٨٤، بداية المجتهد: ج٢/١١، نيل الأوطار: ج٦/١١٨، الحجة علىٰ أهل المدينة: ج٣/١٣٦.

الروايات في هذا الخبر: أيّما امرأة نكحت بغير إذن مواليها[١].

فإن قيل: في الخبر مايمنع من حمله على الأمة، وهو فإن دخل بها فلها مهر مثلها بما استحلّ من فرجها، والمهر لايكون للأمة بل للمولى.

قلنا: يجوز أن يضاف إليها وإن كانت لا تملك؛ للعلقة التي بينه وبينها، وإن كان ملكاً للمولى، كما قال عليه السلام: من باع عبداً وله مال[٢]، فأضاف المال الى العبد وإن كان للمولى.

وليس لهم أن يحتجّوا بما روي من أنّه لانكاح إلّا بوليّ[٣]؛ لأنّ المرأة إذا زوّجت نفسها فذلك نكاح بوليّ؛ لأنّ الوليّ هو الذي يملك الولاية للعقد. ومن ادّعى أنّ لفظة «وليّ» لا تقع إلّا على ذكر، متعدّ[٤]؛ لأنّها تقع على الذكر والأُنثى، فيقال: رجل وليّ وامرأة وليّ، كما يقال فيهما: وصي.

مسألة

[١٥٩]

[ولاية الجد]

وممّا انفردت به الاماميّة: أنّ لولاية الجدّ من قبل الأب على الصغيرة رجحاناً على ولاية الأب عليها، وإذا حضر أب وجدّ فاختار كلّ واحد منهما

---

(١) المحلىٰ: ج٩/٤٧٤ وفيه: مولاها.

(٢) الموطأ: ج٢/٦١١، البخاري: ج٣/١٥١، صحيح مسلم: ج٣/١١٧٣، سنن البيهقي: ج٦/٥، مسند أحمد: ج٢/٩ وج٣/٣٠١، سنن النسائي: ج٧/٢٩٧.

(٣) مسند أحمد: ج١/٢٥٠ وج٤/٣٩٤، ٤١٣، سنن الترمذي: ج٣/٤١١، سنن البيهقي: ج٧/١٢٤-١٢٦، سنن ابن ماجة: ج١/٦٠٥، سنن الدارمي: ج٢/١٣٧، سنن الدارقطني: ج٣/٢١٩، المستدرك للحاكم: ج٢/١٧٠.

(٤) في «م»: مبعد.

رجلاً لنكاحها كان اختيار الجدّ المقدّم على اختيار الأب، وإن سبق الأب إلى العقد لم يكن للجدّ اعتراض عليه.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك[١].

والحجّة لنا فيه: إجماع الطائفة، ويمكن أن يكون الوجه في ذلك أنّ الجدّ قد كانت له ولاية على الأب لمّا كان صغيراً، ولم يكن للأب ولاية على الجدّ قط.

مسألة

[١٦٠]

[دفع المهر للزوجة]

وممّا ظنّ انفراد الإماميّة به ولم ينفردوا وله تحقيق نحن نوضّحه: أنّ الرجل إذا تزوّج امرأة على صداق تقرّر بينهما ثمّ قدّم منه إليها شيئاً ودخل بها، فإنّه لاشيئ للمرأة سوى ماقبضته، وليس لها أنّ تطالب بزيادة عليه.

وهذا توهم علينا؛ لأنّ المهر المتقرّر الذي ينعقد به النكاح بينهما متى دخل بها فقد وجب كاملاً، وإذا كانت قد قبضت بعضه فلها أن تطالب بالباقي، إلّا أنّه ليس لها أنّ تمنع نفسها حتّى توفّى المهر، وإن كان ذلك لها قبل الدخول.

والأخبار الواردة في كتب أصحابنا[٢] التي أوهمت ماقدّمنا ذكره محمولة على أحد أمرين:

أحدهما: ماذكرناه من أنّه لاشيئ بقي لها يجوز أن تمنع نفسها حتّى تستوفيه.

والأمر الآخر: أن تكون امرأة ماقرّرت لنفسها مع زوجها مهراً، ودفع

---

(١) فتح الباري: ج٩/١٨٧، ١٩١، المجموع: ج١٦/١٦٨-١٦٩، تحفة الفقهاء: ج١/١٤٩-١٥٠.

(٢) التهذيب: ج٧/٣٦١ ح٢٧، الاستبصار: ج٣/٢٢٤ ح١١، وسائل الشيعة: باب ٣ من ابواب المهور ج١٥ ص١٣.

الزوج إليها شيئاً فرضيت به ومكّنته من الدخول بها[١]، فلا شيئ لها بعد ذلك؛ لأنّها لو لم ترض بما قبضت لما مكّنت من الدخول بها، فهذا هو الوجه في المسألة.

مسألة

[١٦١]

[إذن البنت في النكاح]

وممّا يظنّ انفراد الامامية به قبل الاختبار: القول بأنّه ليس للأب أن يزوّج بنته البكر البالغة إلّا بإذنها. وأبو حنيفة يوافق في ذلك[٢].

وقال مالك والشافعي: للأب أن يزوّجها بغير إذنها[٣]، وقال الليث بن سعد: لايزوّجها بغير رضاها إلّا الأب وحده دون الجدّ وغيره[٤]، وقال الشافعي: ويزوّجها الجدّ أيضاً بغير إذنها[٥].

دليلنا: الإجماع المتردّد.

وممّا يجوز أن يعارض المخالفون به مايروونه عن النبيّ[٦] (صلّى الله عليه وآله) قوله: لا تنكح اليتيمة إلّا بإذنها فإن سكتت فهو إذنها وإن أبت فلا اجبار

---

(١) الكلمة ساقطة من باقي النسخ.

(٢) الحجة على أهل المدينة: ج٣/١٢٦، المغني (لابن قدامة): ج٧/٥٦٥، المجموع: ج١٦/١٤٩، فتح الباري: ج٩/١٩٣، المحلى: ج٩/٤٥٩.

(٣) المدونة: ج٤/٥، فتح الباري: ج٩/١٩٣، المحلى: ج٩/٤٥٩، المجموع: ج١٦/١٤٩-١٦٨، المغني (لابن قدامة): ج٧/٣٨٠، الام: ج٥/١٥-١٦، المهذب: ج٢/٣٧، مغني المحتاج: ج٣/١٦٤.

(٤) فتح الباري: ج٩/١٩٣.

(٥) المهذب: ج٢/٣٧، المحلّى: ج٩/٤٥٩، فتح الباري: ج٩/١٩٣.

(٦) في باقي النسخ: عن أبي هريرة عن.

عليها[١]، والمراد باليتيمة هاهنا البكر البالغة؛ لوقوع الاتفاق على أنّ السكوت لايكون إذناً من غيرها، والصغيرة لااعتبار باذنها.

فإن قيل: المراد باليتيمة في الخبر التي لاأب لها، فيزوّجها غير الأب.

قلنا: لا تسمّى الكبيرة يتيمة من حيث فقدت أباها؛ لقوله عليه السلام: لايُتمَ بعد احتلام[٢] وإنّما تسمّى يتيمة لانفرادها عن الأزواج. قال الشاعر:

إنّ القبور تنكح الأيامى ... النسوة الأرامل اليتامى[٣]

فسمّاهن يتامى بعد البلوغ لانفرادهنّ عن الأزواج.

وبعد فإذا كانت اليتيمة من لاأب لها، فينبغي أن لايزوّج من لاأب لها جدّها بلا إذنها بموجب الخبر، وقد أجاز الشافعي تزويج الجدّ لها بغير إذنها، وإذا منع الخبر من ذلك في الجدّ منع في الاب؛ لأنّ أحداً من الأُمّة لم يفصل بين الأمرين.

وأيضاً ماروه عنه عليه السلام من قوله: الأيّم أحقّ بنفسها من وليّها، والبكر تستأمر في نفسها، وإذنها صماتها[٤].

مسألة

١٥\[١٦٢]

[مقدار الصداق]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به ولها فيه موافق: القول بأنّه لاحدّ لأقلّ الصداق

---

(١) بداية المجتهد: ج٢/٧، سنن الدارقطني: ج٣/٢٤١، ح٧٤، نقلاً بالمعنى.

(٢) سنن البيهقي: ج٦/٥٧.

(٣) تهذيب اللغة: ج١٤ ص٣٤٠، لسان العرب: ج١٢ ص٦٤٥ نحوه.

(٤) سنن النسائي: ج٦/٨٥، سنن ابن ماجة: ج١/٦٠١، سنن الترمذي: ج٣/٤١٦، الموطأ: ج٢/٣، صحيح مسلم: ج٢/١٠٣٧، سنن أبي داود: ج٢/٣١٣، سنن الدارقطني: ج٣/٢٤١ ح٧٢، جامع الأصول: ج١٢/١٤٠.

وأنّه يجوز بالقليل والكثير. والشافعي يقول بذلك [١].

وقال مالك وأبوحنيفة: أقلّ الصداق ماتقطع فيه اليد [٢]، والذي تقطع فيه اليد عند مالك ثلاثة دراهم [٣]، وعند أبي حنيفة عشرة دراهم [٤]، فإن أصدقها أقلّ من عشرة دارهم كمّل لها عشرة عند أبي حنيفة وأبي يوسف [٥]، وعند زفر يسقط المسمّىٰ ويجب لها مهر المثل [٦].

وقال النخعي: أقلّ الصداق أربعون درهماً [٧].

وقال سعيد بن جبير: خمسون درهماً [٨].

دليلنا: بعد إجماع الطائفة، قوله تعالى: «وآتوا النساء صدقاتهنّ» [٩]، وقوله في موضع آخر: «فآتوهن أُجورهن» [١٠]، والقليل يقع عليه الاسم كالكثير فيجب إجزاؤه.

وممّا يعارضون به مايروونه عنه عليه السلام: من استحلّ بدرهمين فقد

---

(١) المحلىٰ: ج٩/٤٩٦، بداية المجتهد: ج٢/٢٠، ٢٢، تحفة الفقهاء: ج١/١٣٦، الترمذي: ج٣/٤٢١.

(٢) المدونة الكبرىٰ: ج٢/٢٢٣ و٢٢٤، نيل الأوطار: ج٦/١٦٧، ١٦٨، سنن الترمذي: ج٣/٤٢١، بداية المجتهد: ج٢/٢٠، ٢٢، المحلى: ج٩/٤٩٥.

(٣) بداية المجتهد: ج٢/٤٤٢.

(٤) البحر الرائق: ج٣/١٥٢، فتح القدير: ج٢/٤٣٥، سنن الترمذي: ج٣/٤٢١، تحفة الفقهاء: ج١/١٣٦.

(٥) تحفة الفقهاء: ج١/١٣٦، نيل الاوطار: ج٦/١٦٧، سنن الترمذي: ج٣/٤٢١، شرح فتح القدير: ج٣/٢٠٨.

(٦) تحفة الفقهاء: ج١/١٣٦.

(٧) المغني (لابن قدامة): ج٨/٤، نيل الأوطار: ج٦/١٦٨.

(٨) المحلىٰ: ج٩/٤٩٥، المغني (لابن قدامة): ج٨/٤، نيل الأوطار: ج٦/١٦٨.

(٩) سورة النساء: آية ٤.

(١٠) سورة النساء: آية ٢٤، الطلاق: آية ٦.

استحلّ[1]، وقوله: لاجناح على امرئ أصدق امرأة صداقاً قليلاً كان أو كثيراً[2].

مسألة

[١٦٣]

[لو جعل المهر شيئاً من القرآن]

وممّا يجري مجرى المسألة المتقدمة قول الامامية: إنّه يجوز أن يكون المهر تعليم شيء من القرآن. والشافعي يوافق في ذلك[3]، وباقي الفقهاء يخالفون فيه[4].

والحجّة: إجماع الطائفة، وأيضاً فقد بيّنا أنّ الصداق يجوز أن يكون قليل المنفعة وكثيرها، والتعليم له قيمة، فهو نفع وإن قلّ.

ويعارضون بما يروونه من أنّ امرأة جاءت إلى النبيّ (صلّى الله عليه وآله) فوهبت نفسها له، فقال عليه السلام: مالي في النساء من حاجة، فقام رجل من أصحابه فقال: زوجنيها يارسول الله، فقال عليه السلام أمعك شيء؟ فقال: لا ـ الى أن قال ـ: أمعك شيء من القرآن؟ فقال: نعم، فقال عليه السلام: زوّجتكها بما معك من القرآن[5]، والمعنى لتعلّمها شيئاً ممّا معك من القرآن.

فإن قيل: أراد زوّجتك لفضيلتك بما معك من القرآن.

قلنا: يبطل ذلك من وجهين:

أحدهما: أنّه عليه السلام لم يطلب في الحال الشرف والفضل، وإنّما طلب

---

(١) نيل الأوطار: ج٦/١٦٧.

(٢) المحلى: ج٩/٥٠٠.

(٣) عمدة القاري: ج٢٠/١٣٩، المغني (لابن قدامة): ج٨/٨، نيل الأوطار: ج٦/١٧٢.

(٤) نيل الأوطار: ج٦/١٧٢، عمدة القاري: ج٢٠/١٣٩.

(٥) بداية المجتهد: ج٢/٢١.

ما[1] يكون مهراً، وكلامه عليه السلام لايليق إلّا بالمهر.

والآخر: أنّه قال: زوّجتك بما معك من القرآن، وهذه الباء تقتضي البدل والعوض، ولو أراد الفضيلة لقال: لما معك من القرآن.

مسألة
[١٦٤]
[أكثر المهر]

وممّا انفردت به الامامية: أنّه لايتجاوز بالمهر خمسمائة درهم جياداً قيمتها خمسون ديناراً، فما زاد على ذلك ردّ إلى هذه السنّة. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك[2].

والحجّة: بعد إجماع الطائفة، أنّ قولنا: «مهر» يتبعه أحكام شرعيّة، وقد أجمعنا على أنّ الأحكام الشرعيّة تتبع ماقلنا به إذا وقع العقد عليه، ومازاد عليه لاإجماع على أنّه يكون مهراً، ولادليل شرعيّاً، فيجب نفي الزيادة.

مسألة
[١٦٥]
[جواز المتعة على أكثر من أربع]

وممّا انفردت الامامية به: القول بأنّ للرجل أن يجمع بين أكثر من أربع في

---

(١) في «الف»: طلب منها ما.

(٢) كشاف القناع: ج٥/١٠١، المهذب: ج٢/٥٥، مختصر المزني: ج٤/١٦و١٧، سنن الترمذي: ج٣/٤٢١، عمدة القاري: ج٢٠/١٣٩، المغني (لابن قدامة): ج٨/٨، المحلىٰ: ج٩/٥٠٠، نيل الأوطار: ج٦/١٦٧.

عقد المتعة وأنّه لاحدّ في ذلك. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك.

والحجّة فيه: إجماع الطائفة، ونبني ذلك على القول بإباحة المتعة، فنقول: كلّ من أباح نكاح المتعة يجوّز الجمع بين أكثر من أربع في هذا النكاح، فالتفرقة بين المسألتين خلاف إجماع المسلمين.

ويمكن أن يكون الوجه فيه أنّ نكاح الدوام يلزم فيه السكنى والنفقة، ويشقّ التزام ذلك فيما لاحصر له من العدد فحصر بعدد مخصوص، ولانفقة ولاسكنى للمتمتّع بها، فجاز أن لاينحصر عدد من يجمع في هذا العقد.

مسألة

[١٦٦]

[وطء المرأة في الدبر]

وممّا شنّع به على الامامية ونسبت الى التفرّد به وقد وافق فيه غيرها: القول بإباحة وطء النساء في غير فروجهن المعتادة للوطء. وأكثر الفقهاء يحظرون ذلك[١].

وحكى الطحاوي في كتاب الاختلاف عن مالك أنّه قال: ماأدركت أحداً أقتدي به في ديني يشكّ في أنّ وطء المرأة في دبرها حلال، ثمّ قرأ «نساؤكم حرث لكم»[٢] الآية[٣].

وقال الطحاوي في كتابه هذا: حكى لنا محمّد بن عبدالله بن الحكم أنه سمع الشافعي يقول: ماصحّ عن النبيّ (عليه السلام) في تحريمه ولاتحليله شيء،

---

(١) المجموع: ج١٦/٤٢٠.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٣.

(٣) نيل الأوطار: ج٦/٢٠٣.

والقياس أنّه حلال [١].

والحجّة في إباحة ذلك: إجماع الطائفة، وأيضاً قوله تعالى: «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم»، ومعنى أنّى شئتم كيف شئتم وفي أيّ موضع شئتم وآثرتم، ولايجوز حمل لفظة «أنّى» هاهنا على الوقت؛ لأنّ لفظة «أنّى» تختصّ الأماكن وقلّما تستعمل في الأوقات، واللفظة المختصّة بالوقت أيّان شئتم، ولافرق بين قولهم: ألق زيداً أنّى كان وأين كان في عموم الأماكن.

على أنّا لو سلّمنا أنّ الوقت مراد بهذه اللفظة حملناها على الأمرين معاً من الأوقات والأماكن.

فأمّا من ادّعى أنّ المراد بذلك إباحة وطء المرأة من جهة دبرها في قبلها بخلاف ماتكرهه اليهود من ذلك، فهو تخصيص لظاهر الكلام بغير دليل، والظاهر متناول لما قالوه ولما قلناه.

فأمّا الطعن على هذه الدلالة بأنّ الحرث لايكون إلّا بحيث النسل، وقد سمّى الله تعالى النساء حرثاً فيجب أن يكون الوطء حيث يكون النسل، فليس بشيء؛ لأنّ النساء وإن كنّ لنا حرثاً فقد أُبيح لنا وطؤهن بلا خلاف في غير موضع الحرث، كالوطء دون الفرج وماأشبهه. ولو كان ذكر الحرث يقتضي ماذكروه لتنافى أن يقول لنا: نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم من قبل أو دبر، وقد علمنا أنّ ذلك صحيح غير متناف.

ولايمكن الاستدلال على إباحة ماذكرناه بما تعلّق به قوم فيها من قوله تعالى: «أتأتون الذكران من العالمين وتذرون ماخلق لكم ربكم من أزواجكم بل أنتم قوم عادون» [٢]، وقالوا: لايجوز أن يدعو إلى التعوّض عن الذكران بالأزواج إلّا

---

(١) سبل السلام: ج٣/١٣٨، نيل الأوطار: ج٦/٢٠١ و٢٠٢.

(٢) سورة الشعراء: آية ١٦٥و١٦٦.

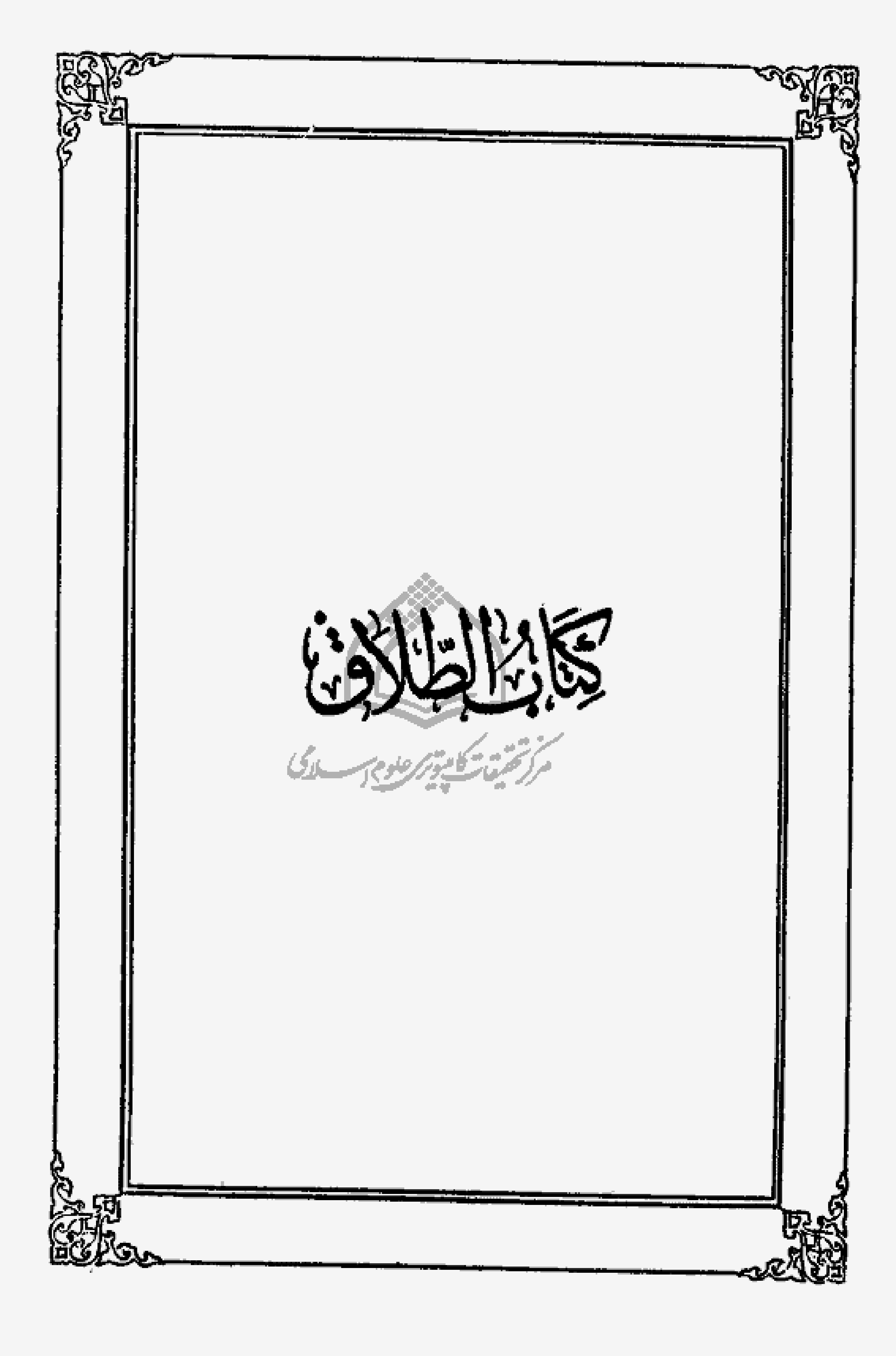
وقد أباح منهنّ الوطء مثل مايلتمس من الذكران. وكذلك قالوا في قوله تعالى: «هؤلاء بناتي هنّ أطهر لكم»[1]؛ وانّ القول يقتضي أنّ في بناته المعنى المطلوب من الذكران.

وذلك أنّه لاحجّة في هذا الضرب من الكلام؛ لأنّه غير ممتنع أن يذمّهم باتيان الذكران من حيث لهم عنه عوض بوطء النساء وإن كان في الفروج المعهودة؛ لاشتراك الأمرين في الاستمتاع واللذّة، وقد يغني الشيء عن غيره وإن لم يشاركه في جميع صفاته إذا اشتركا في الأمر المقصود، ولو صرّح بما قلناه حتّى يقول: أتأتون الذكران من العالمين وتذرون ماخلق لكم ربّكم من أزواجكم من الوطء في القبل، لكان صحيحاً؛ لأنّه عوض ومغنٍ عمّا يلتمس من الذكران.

---

(١) سورة هود: آية ٧٨.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


كتاب الطلاق

كتاب الطلاق

مسألة

[١٦٧]

[الاشتراط في الطلاق]

ومما انفردت به الامامية: القول بأنّ الطلاق لايقع مشروطاً وإن وجد شرطه. وخالف باقي الفقهاء في ذلك [١]، وأوقعوا الطلاق عند وقوع شرطه الذي علّقه المتلفّظ به.

والدليل على صحّة ماذهبنا إليه: بعد إجماع الطائفة، أنّ تعليق الطلاق بالشرط غير مسنون، والمشروع في كيفيّة الطلاق غيره، فيجب أن لايتعلّق به حكم الفرقة؛ لأنّ الفرقة حكم شرعي، والشرع هو الطريق إليه، وإذا انتفى الدليل الشرعي انتفى الحكم الشرعي.

فإن قيل: وماالدليل على أنّ الطلاق المشروط غير مشروع؟

قلنا: لاشبهة في أنّ الله تعالى ماشرّع لمريد الطلاق أن يعلّقه بشرط ربّما حصل ذلك وربّما لم يحصل، وهو من ثبوته وفقده على غرر، وكيف يسوغ لقاصد إلى أمرٍ فعلُ مالايطابق غرضه. ومايجوز معه أن لايحصل مراده، وإنّما شرّع له أن يتلفّظ بالتطليقة الواحدة في الطهر الذي لاجماع فيه، وأن يقول: أنت طالق، وهذا ممّا لايخفى على متأمّل.

---

(١) المجموع: ج١٧/١٥٢.

على أنّ ثبوت الزوجيّة متيقّن، فلا ينتقل عنه إلى التحريم إلّا بيقين، ولايقين في الطلاق المشروط.

مسألة

[١٦٨]

[الشهادة في الطلاق]

وممّا انفردت الامامية به: القول بأنّ شهادة عدلين شرط في وقوع الطلاق، ومتى فقد لم يقع الطلاق. وخالف باقي الفقهاء في ذلك (١).

والحجّة لنا: بعد إجماع الطائفة، قوله تعالى: «ياأيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدّتهن واحصوا العدة واتقوا الله ربكم» إلى قوله: «فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم» (٢)، فأمر تعالى بالإشهاد، وظاهر الأمر في عرف الشرع يقتضي الوجوب، فليس لهم أن يحملوا ذلك هاهنا على الاستحباب.

فلا يخلو قوله تعالى: «وأشهدوا ذوي عدل منكم» من أن يكون راجعاً إلى الطلاق، كأنّه قال: إذا طلّقتم النساء فطلّقوهن لعدّتهن وأشهدوا، أو أن يكون راجعاً إلى الفرقة، أو إلى الرجعة التي عبّر تعالى عنها بالإمساك.

ولايجوز أن يرجع ذلك إلى الفرقة لأنّها ليست هاهنا شيئاً يوقع ويفعل، وإنّما هو العدول عن الرجعة، وإنّما يكون مفارقاً لها بأن لايراجعها فتبين بالطلاق السابق، على أنّ أحداً لايوجب في هذه الفرقة الشهادة وظاهر الأمر يقتضي الوجوب، ولايجوز أن يرجع الأمر بالشهادة إلى الرجعة؛ لأنّ أحداً

---

(١) مقدمات ابن رشد: ج١/٣٨٢، المدونة الكبرى: ج٢/٤١٩.

(٢) سورة الطلاق: الآية ١-٢.

لايوجب فيها الإشهاد وإنّما هو مستحب فيها، فثبت أنّ الأمر بالإشهاد راجع إلى الطلاق.

فإن قيل: كيف يرجع إلى الطلاق مع بعد مابينهما؟

قلنا: إذا لم يلق إلّا بالطلاق وجب عوده إليه مع بعد وقرب.

فإن قيل: أيّ فرق بينكم في حملكم هذا الشرط على الطلاق، وهو بعيد منه في اللفظ، وذلك مجاز وعدول عن الحقيقة، وبيننا إذا حملنا الأمر بالإشهاد هاهنا على الاستحباب؛ ليعود إلى الرجعة القريبة منه في ترتيب الكلام؟

قلنا: حمل ماظاهره الوجوب على الاستحباب خروج عن عرف الشرع بلا دليل، وردّ الشرط إلى مابعد عنه إذا لم يلق بما قرب ليس بعدول عن حقيقة، ولااستعمال توسع وتجوّز، والقرآن والخطاب كلّه مملوء من ذلك، قال الله تعالى: «إنّا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه»[1] والتسبيح وهو متأخر في اللفظ لايليق إلّا بالله تعالى، دون رسوله (عليه وآله السلام).

مسألة
[١٦٩]
[ألفاظ الطلاق]

ومما انفردت الامامية به: أنّ الطلاق لايقع إلّا بلفظ واحد وهو قوله: أنت طالق، ولايقع بفارقتك وسرّحتك ولاباعتدّي وحبلك على غاربك وبخليّة وبريّة وبتّة وبتلة وكلّ لفظ ماعدا ماذكرناه.

واختلف الفقهاء في ألفاظ الطلاق.

فقال أبو حنيفة: لفظ الطلاق الصريح ماتضمّن الطلاق خاصّة، والباقي

---

(١) سورة الفتح: الآية ٨ و٩.

كنايات ويقع الطلاق بها مع النيّة[١].

وقال الشافعي: صريح الطلاق ثلاثة ألفاظ: الطلاق والفراق والسراح، وباقي الألفاظ كنايات لايقع الطلاق بها إلّا مع مقارنة النيّة لها، ويقع من ذلك ماينويه، وقسّم الكنايات إلى قسمين: ظاهرة نحو قوله: خليّة وبريّة وبتّة وباين وبتلة وحرام، والكنايات الباطنة نحو قوله: اعتدّي واستبرئي رحمك وتقنّعي وحبلك على غاربك[٢].

وقال مالك: الكنايات الظاهرة إذا لم ينو بها شيئاً وقع الطلاق الثلاث، وإن نوى واحدة أو اثنتين فإن كانت المرأة غير مدخول بها كان على مانواه، وإن كانت مدخولاً بها وقعت الثلاث على كلّ حال، وأمّا الكنايات الباطنة فقال في كلمتين منها وهي قوله: اعتدّي واستبرئي رحمك: إن لم ينو بها شيئاً وقعت تطليقة رجعيّة، وإن نوى شيئاً كان على مانواه. ومالك يجعل الكنايات الظاهرة وهاتين الكلمتين من صريح الطلاق[٣].

والحجّة لما نذهب إليه: بعد إجماع الطائفة، أنّ الطلاق يتبعه حكم شرعي لا يثبت إلّا بأدلّة الشرع، ولا خلاف في وقوعه باللفظة التي ذكرناها، وماعداها من الألفاظ لم يقم دليل على وقوعه بها، فيجب نفي وقوعه؛ لأنّ الحكم الشرعي لابدّ من نفيه إذا انتفى الطريق إليه.

وأيضاً فإنّ ألفاظ القرآن كلّها واردة بلفظ الطلاق، مثل قوله تعالى: «ياأيّها النبيّ إذا طلّقتم النساء»[٤] وماأشبه ذلك، وطلّقتم مشتقّ من لفظ الطلاق دون غيره من الألفاظ، فينبغي أن لايتعلّق الحكم إلّا بهذه اللفظة.

---

(١) بدائع الصنائع: ج٣/١٠١، عمدة القاري: ج٢٠/٢٣٨، المغني (لابن قدامة): ج٨/٢٦٣.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج٨/٢٦٣، عمدة القاري: ج٢٠/٢٣٨.

(٣) عمدة القاري: ج٢٠/٢٣٨، المغني (لابن قدامة): ج٨/٢٧٢.

(٤) سورة الطلاق: الآية ١.

فإن قيل: معنى طلّقتم فارقتم، والفراق قد يكون بألفاظ مختلفة.

قلنا: هـذا خلاف الظاهـر، لأنّ لفظ «طلقتم» مشتقّ من حـدث فيه طاء ولام وقاف، كما أنّ «ضرب»[١] مشتقّ من حـدث فيه ضاد وراء وبـاء، ومن فَعل مافيه معنى الضرب لايقال: ضرب، وكذلك لايقال فيمن فعل مافيه معنى الطلاق: طلّق.

فإن قيل: لفظة الطلاق شرعيّة.

قلنا: معاذ الله، هذه لفظة لغويّة معروفة في خطاب أهل اللغة، وإنّما يتبعها أحكام شرعيّة لا تعرف في اللغة.

مسألة

[١٧٠]

[النية في الطلاق]

وممّا انـفردت الإماميّة به: اعـتـبارهم في اللفظ بالطـلاق النيّة وأنّ المتلفّظ بذلك إذا لم ينو الطلاق بعينه فلا حكم في الشريعة لكلامه.

وباقي الفـقـهـاء يخالـفون في ذلك[٢]، ويـذهـبـون إلى أنّ ألـفـاظ الطلاق الصريحة لا تفتقر إلى النيّة، وإنّما يفتقر إلى النيّة كنايات الطلاق.

والحجّـة لنـا: بعـد إجماع الطائفة، أنّ الـفرقة الـواقـعـة بين الزوجين حـكم شرعي، ولا تثبـت الأحكام الشرعيّـة إلّا بأدلّة شرعيّـة، وقد علمنا أنّه إذا تلفّظ بالطلاق ونواه فإنّ الفرقـة الشرعيّة تحصل بلا خلاف بين الأُمّة، وليس كذلك إذا لم ينو، ولادليل من إجماع ولاغيره يقتضي حصول الفرقة من غير نيّة.

---

(١) في باقي النسخ: لفظ ضرب.

(٢) تحفة الفقهاء: ج١/١٨٢، نيل الأوطار: ج٦/٢٣٥ و٢٤٥.

فإن ذكروا في ذلك أخباراً يروونها[1]، فكلّها أخبار آحاد لا توجب علماً ولاعملاً، وهي معارضة بأخبار ترويها الشيعة[2] تتضمّن أنّ الطلاق بغير نيّة لاحكم له ولا تأثير.

وممّا يمكن أن يعارضوا به مايروونه عن النبيّ (عليه السلام) من قوله: الأعمال بالنيّات[3]،وإنّما الأعمال بالنيات ولكلّ امرئ مانوى[4]، والمراد أنّ الأحكام إنّما تثبت للأعمال في الشريعة بالنيّات؛ لأنّ من المعلوم أنّ النيّات لا تدخل العمل في أن يكون عملاً، وإذا كانت الفرقة بين الزوجين من أحكام الطلاق الصحيح، وقد نفى النبيّ (عليه وآله السلام) الأحكام الشرعيّة عمّا لم تصاحبه النيّة من الأعمال، فوجب أن لايقع طلاق لانيّة معه.

وبمثل هذه الطرق نعلم أنّ طلاق المكره لايقع، فإنّ الشافعي ومالكاً والأوزاعي يوافقوننا في أنّه لايقع[5]، وإنّما يخالف فيه أبو حنيفة وأصحابه[6]؛ لأنّا إذا كنّا قد دللنا على أنّ الطلاق يفتقر إلى النيّة والاختيار، والمكره والمجبر لانيّة له في الطلاق وإنّما أُكره على لفظه، فيجب أن لايقع طلاقه.

ويمكن أن يعارضوا زائداً على ماذكرناه، بما رووه عن ابن عبّاس عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) من قوله: رفع عن أُمّتي الخطأ والنسيان

---

(١) المجموع: ج١٧/٩٧.

(٢) الكافي: ج٦/٦٢ ح١، ٢، ٣.

(٣) التهذيب: ج٤/١٨٦ باب ٤٤ من كتاب الصيام ح١.

(٤) سنن البيهقي: ج٧/٣٤١، صحيح البخاري: ج١/٤ ح١، مسند أحمد: ج١/٢٥، سنن ابن ماجة: ج٢/١٤١٣ ح٤٢٢٧.

(٥) المحلّىٰ ج١٠/٢٠٣، نيل الأوطار: ج٦/٢٣٦، تحفة الفقهاء: ج١/١٩٥، عمدة القاري: ج٢٠/٢٥٠، المغني (لابن قدامة): ج٨/٢٥٩، المجموع: ج١٧/٦٦.

(٦) المجموع: ج١٧/٦٧، المغني (لابن قدامة): ج٨/٢٥٩، عمدة القاري: ج٢٠/٢٥٠، المحلّىٰ: ج١٠/٢٠٣، نيل الأوطار: ج٦/٢٣٦، تحفة الفقهاء: ج١/١٩٥.

وما استكرهوا عليه[1]، وإنّما المراد لامحالة أحكام هذه الأُمور المتعلّقة بها.

فإن قيل: المراد به رفع الإثم.

قلنا: نحمله على الأمرين؛ لأنّه لا تنافي بينهما.

وأيضاً بما روته عائشة من أنّ النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) قال: لاطلاق ولاعتاق في إغلاق[2]، وفسّر أبو عبيد القاسم بن سلام الإغلاق هاهنا بالإكراه[3].

وبمثل ماذكرناه أيضاً نعلم أنّ طلاق السكران غير واقع، ووافقنا في ذلك ربيعة والليث بن سعد وداود[4]، وخالف باقي الفقهاء وقالوا: إنّ طلاق السكران يقع[5].

وإنّما قلنا: إنّ أدلّتنا تتناول[6] السكران؛ لأنّ السكران لاقصد له ولاإيثار، وقد بيّنا أنّ الطلاق يفتقر إلى الإيثار والاختيار.

وعلى مثل ماذكرناه نعتمد في أنّ طلاق الغضبان الذي لايملك اختياره لايقع، وإن خالف باقي الفقهاء في ذلك[7].

---

(١) سنن ابن ماجة: ج١/٦٥٩، ب١٦.

(٢) سنن البيهقي: ج٧/٣٥٧ وج١٠/٦١.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج٨/٢٥٩.

(٤) اختلاف العلماء: ص١٤٤، المغني (لابن قدامة): ج٨/٢٥٦، عمدة القاري: ج٢٠/٢٥١، المجموع: ج١٧/٦٢، المحلىٰ: ج١٠/٢١٠، نيل الأوطار ج٦/٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧.

(٥) المدونة الكبرى: ج٦/٢٩، الأُم: ج٥/٢٣٥، المحلىٰ: ج١٠/٢٠٩، عمدة القاري: ج٢٠/٢٥١، المغني (لابن قدامة): ج٨/٢٥٥، تحفة الفقهاء: ج١/١٩٥، اختلاف العلماء: ص١٤٤، نيل الأوطار: ج٦/٢٣٦، بدائع الصنائع: ج٣/٩٩.

(٦) في «الف» و«ب»: لا تتناول. وكلا النسختين صحيحتان، لأن على نسخة المتن المقصود: ان الادلة التي ابطلنا بها الطلاق بلا نية تتناول السكران، وعلى النسخة الاخرى المقصود: ان ادلة صحة الطلاق لا تتناول السكران.

(٧) المجموع: ج١٧/٦٨.

فإن استدلّوا بما يروونه عنه عليه السلام من قوله: ثلاث جدّهن جدّ وهزلهنّ جدّ: النكاح والطلاق والعتاق[1]، والهزل ممّا لانيّة فيه، وقد جعله النبيّ (عليه السلام) في الطلاق مثل الجدّ.

قلنا: هذا أيضاً خبر واحد، وقد دللنا على أنّ أخبار الآحاد لايعمل بها في الشريعة، ثمّ نقول ـإذا سلّمناه ـ: إنّ الهزل ليس هو الذي لايقصد ولايعتمد ولانيّة لصاحبه، وإنّما هو الفعل الذي ليس الغرض فيه صحيحاً موافقاً للحكمة؛ فإنّ اللاعب بالشطرنج وماجرى مجراها يسمّى هازلاً غير جادّ وإن كان ناوياً قاصداً، من حيث كان غرضه غير حِكَمي، فكأنّه أراد إن طلّق وغرضه بالطلاق الذي قصده ونواه إضحاك ضاحك او إرضاء من لايجب إرضاؤه، فإنّ الطلاق يقع ويكون في حكم الجدّ في الوقوع واللزوم، وإن كان هزلاً من حيث فقد الغرض الحكمي.

فإن قيل: فيجب إذا سمعنا متلفّظاً بالطلاق على الشرائط التي تقترحونها إذا ادّعى أنّه لم ينو الطلاق بقلبه[2] أن نصدّقه!

قلنا: كذلك نقول، فإن كان صادقاً فيما قال فلا تبعة عليه، وإن كان كاذباً في نفي النيّة فقد أثم وحرج، وعلى الظاهر انّه لم يطلّق، كما لو طلّق مسرّاً من[3] كلّ أحد ولم يقف على حاله سواه، فإنّه يكون مطلّقاً، فيما بينه وبين الله تعالى وعلى الظاهر غير مطلّق.

فإن قيل: فما تقولون فيمن تلفّظ بالطلاق ثمّ مات ولم يدر هل نوى أو لم ينو؟

---

(١) سنن البيهقي: ج٣٤١/٧.

(٢) ليس في «ب».

(٣) في باقي النسخ: سرّاً.

قلنا: إذا سمعنا تلفّظه بالطلاق ولا إكراه ولا أمارة لنفي الاختيار فالظاهر أنّه وقع عن إيثار ونيّة، وإنّما يخرج عن هذا الظاهر إذا قال لنا: ما نويت الطلاق وأنكر النيّة ودفعها، فأمّا إذا مات عقيب القول فهو مطلّق على الظاهر محكوم عليه في الشريعة بالفرقة.

مسألة

[١٧١]

[طلاق الحائض]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الطلاق في الحيض لا يقع. وخالف باقي الفقهاء في ذلك[١]، وذهبوا إلى وقوعه، إلّا ابن عليّة فإنّه روي عنه أنّ الطلاق في الحيض لايقع[٢].

والحجة لنا: بعد إجماع الطائفة، أنّه لاخلاف أنّ الطلاق في الحيض بدعة ومعصية وإن اختلف في وقوعه، ولأنّ الله تعالى قال: «فطلقوهن لعدتهن»[٣] وفسروا ذلك بالطهر الذي لاجماع فيه، وإذا ثبت أنّ الطلاق في الحيض بدعة ومخالف لما أمر الله تعالى بإيقاع الطلاق عليه، ثبت أنّه لايقع؛ لأنّا قد بيّنا أنّ النهي بالعرف الشرعي يقتضي الفساد وعدم الإجزاء.

وأيضاً فإنّ الطلاق حكم شرعي بغير شبهة، ولاسبيل إلى إثبات الأحكام الشرعيّة إلّا بأدلّة شرعيّة، وقد ثبت بإجماع أنّه إذا طلّق في طهر مع باقي الشرائط وقعت الفرقة، ولم يثبت مثل ذلك في طلاق الحيض، فيجب نفي وقوعه.

---

(١) نيل الاوطار: ج٦/٢٢١-٢٢٦.

(٢) المجموع: ج١٧/٧٨، نيل الأوطار: ج٦/٢٢٤.

(٣) سورة الطلاق: الآية ١.

ويمكن أن نورد عليهم على سبيل المعارضة مايروونه من أنّ ابن عمر طلّق امرأته وهي حائض، فسأل عمر النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) عن ذلك، فردّها عليه ولم يره شيئاً[1] وهذا صريح في عدم وقوعه وتأثيره.

فإن قالوا: المراد بذلك لم يره إثماً، أو لم يره طلاقاً بائناً.

قلنا: الظاهر من لفظة «شيئ» مع النفي عدم التأثيرات كلّها، ولو أراد ماذكرتم لعدل عن هذه العبارة إلى أن يقول: لم يره إثماً، أو بائناً. على أنّا نحمل ذلك على ماقلتم وقلنا؛ لأنّ اللفظ إذا احتمل الكلّ حمل على جميعه.

ونعارض أيضاً بما يروونه من أنّ ابن عمر طلّق امرأته وهي حائض، فقال النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) لعمر أبيه: مُره فليراجعها، ثمّ ليدعها حتىّ تطهر ثم تحيض ثمّ تطهر، ثمّ ليطلّقها إن شاء[2]. وأمر النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) ظاهره الوجوب، وإذا أمر بالمراجعة وأوجبها دلّ على أنّ الطلاق لم يقع.

فإن قيل: إذا كان الطلاق في الحيض لايقع فأيّ معنى لقوله (عليه السلام): مُره فليراجعها، والرجعة لا تكون إلّا بعد طلاق سبق؟

قلنا: معنى فليراجعها أي: يردّها إلى منزله ولايفارقها؛ فإنّ ابن عمر كان فارقها واعتزلها لـمّا طلّقها في الحيض، وظنّ أنّ طلاقه واقع، فأخبره النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) بأنّ قوله غير مؤثّر وأنّ الطلاق لم يقع، وأمره بالعود إلى ماكان عليه، وقد يقول أحدنا لمن تلفّظ بما ظنّ أنّه طلاق واقع وليس هو على الحقيقة كذلك: ردّ زوجتك إليك وراجعها ولا تفارقها، وليس هناك طلاق واقع.

فإن قيل: أيّ فرق بين ترككم ظاهر قوله: «فليراجعها» الذي لايفيد إلّا

---

(١) المحلىٰ: ج١٠/١٦٧، المجموع: ج١٧/١٣٢.

(٢) المدونة الكبرىٰ: ج٢/٤٢٢، نيل الأوطار: ج٦/٢٢١، المحلىٰ: ج١٠/١٦٤.

الرجعة بعد الطلاق، وبين تركنا ظاهر الإيجاب في قوله: مُره فليراجعها، وحملنا ذلك على الاستحباب ليسلم ظاهر لفظ الرجعة؟

قلنا: الفرق بين الأمرين أنّ ظاهر الأمر في الشريعة الوجوب وحمله على غيره مجاز، وليس ظاهر لفظة «رجوع» يقتضي وقوع الطلاق قبلها؛ لأنّا قد بيّنا أنه قد يقال لمن لم يطلّق وأخرج امرأته واعتزلها ظنّاً أنه قد طلّق: ردّها وراجعها وأعدها، وذلك حقيقة غير مجاز.

مسألة

[١٧٢]

[الطلاق الثلاث]

وممّا انفردت الامامية به: القول بأنّ الطلاق الثلاث بلفظ واحد لايقع. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك[١].

وقد روي أنّ ابن عبّاس (رحمه الله) وطاووساً يذهبان إلى ماتقوله الامامية[٢]، وحكى الطحاوي في كتاب الاختلاف أنّ الحجّاج بن أرطاة كان يقول: ليس الطلاق الثلاث بشيء[٣]، وحكى في هذا الكتاب عن محمّد ابن إسحاق أنّ الطلاق الثلاث يردّ إلى واحدة[٤].

دليلنا: بعد الإجماع المتردّد، أن ندل على أنّ المشروع في الطلاق إيقاعه

---

(١) تبيين الحقائق: ج٢/٢١٣، الفتح الرباني: ج١٦/٧، سنن النسائي: ج٦/١٤٥، سنن البيهقي: ج٧/٣٣٦، اختلاف العلماء: ص١٣٣، الام: ج٥/١٦٥، مجمع الأنهر: ج١/٣٩٩-٤٠٠، المجموع: ص١٧و١٣٠، المبسوط: (للسرخسي): ج٦/٨٨، المغني (لابن قدامة): ج٨/٢٤٣ و٤٠٤.

(٢) المحلى: ج١٠/١٦٨، المغني (لابن قدامة): ج٨/٢٤٣، اختلاف العلماء: ص١٣٣.

(٣) لا يوجد لدينا كتابه.

(٤) لا يوجد لدينا كتابه.

متفرّقاً.

وقد وافقنا مالك وأبو حنيفة على أنّ الطلاق الثلاث في الحال الواحدة محرّم مخالف للسنّة، إلّا أنّهما يذهبان مع ذلك إلى وقوعه[١]، وذهب الشافعي إلى أنّ الطلاق الثلاث في الحال الواحدة غير محرّم[٢].

والذي يدلّ على صحّة ماذهبنا إليه قوله تعالى: «الطلاق مرّتان»[٣]، ولم يرد بذلك الخبر لأنّه لو أراده لكان كذباً، وإنّما أراد الأمر، فكأنّه قال: طلّقوا مرّتين، ويجري مجرى قوله تعالى: «ومن دخله كان آمناً»[٤]، والمراد يجب أن تؤمنوه، والمرّتان لا تكونان إلّا واحدة بعد أُخرى، ومن جمع الطلاق في كلمة واحدة لايكون مطلّقاً مرّتين، كما أنّ من أعطى درهمين دفعة واحدة لم يعطهما مرّتين.

فإن قيل: العدد إذا ذكر عقيب الاسم لم يقتض التفريق، مثاله: إذا قال: له عليّ مائة درهم مرّتان، وإذا ذكر العدد عقيب فعل اقتضى التفريق، مثاله: ادخل الدار مرّتين أو ضربت مرّتين، والعدد في الآية عقيب اسم لافعل.

قلنا: قد بيّنا أنّ قوله تعالى: «الطلاق مرّتان» معناه طلّقوا مرّتين، فالعدد مذكور عقيب فعل لاإسم.

فإن قيل: إذا ثبت وجوب تفريق الطلاق فلا فرق بين أن يكون في طهر واحد أو طهرين، وأنتم لاتجوّزون تفريقه في طهر واحد.

قلنا: إذا ثبت وجوب التفريق فكلّ من أوجبه يذهب إلى أنّه لايكون إلّا

---

(١) الفتاوى الهندية: ج١/٣٥٢، مجمع الأنهر: ج١/٣٩٩، الاشراف: ج٢/١٣١، اختلاف العلماء: ١٣٣، المجموع: ج١٧/١٣٠، المبسوط (للسرخسي): ج٦/٨٨، بداية المجتهد: ج٢/٦٩.

(٢) بداية المجتهد: ج٢/٦٩، الام: ج٥/١٨٣، المجموع: ج١٧/١٣٠.

(٣) سورة البقرة: آية ٢٢٩.

(٤) سورة آل عمران: آية ٩٧.

في طهرين.

فإن قيل: فإذا كان الثلاث لايقع فأيّ معنى لقوله تعالى: «لا تدري لعلّ الله يُحدث بعد ذلك أمراً»[1]؟ وإنّما المراد أنّك إذا خالفت السنّة في الطلاق وجمعت بين الثلاث وتعدّيت ماحدّه الله تعالى لم تأمن أن تتوق نفسك إلى المراجعة فلا تتمكّن منها.

قلنا: قوله تعالى: «لا تدري لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً» مجمل غير مبيّن، فمن أين لكم أنّه أراد ماذكرتم؟ والظاهر غير دالّ على الأمر الذي يحدثه الله تعالى، والأشبه بالظاهر أن يكون ذلك الأمر الذي يحدثه الله تعالى متعلّقاً بتعدّي حدود الله؛ لأنّه تعالى قال: «تلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً»[2] ويشبه أن يكون المراد لا تدري مايحدثه تعالى من عقاب يعجّله في الدنيا على من تعدّى حدوده، وهذا أشبه ممّا ذكروه. وأقلّ الأحوال أن يكون الكلام يحتمله، فيسقط تعلّقهم.

وقد قيل: إنّ قوله تعالى: «لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً» متعلّق بالنهي عن إخراجهنّ من بيوتهنّ لئلّا يبدو له في المراجعة، وهذا أيضاً ممّا يحتمله الكلام، فمن أين لهم أنّ المراد ماذكروه؟

وقد تعلّقوا في أنّ الطلاق الثلاث في حال واحدة ليس ببدعة بما رواه سهل ابن سعد الساعدي، قال: لاعن رسول الله (صلّى الله عليه وآله) بين الزبير العجلاني وزوجته، فلمّا تلاعنا قال الزوج: إن أمسكتها فقد كذبت عليها هي طالق ثلاثاً، فقال النبيّ: (عليه وآله السلام) لاسبيل لك عليها[3].

---

(١) و(٢) سورة الطلاق: آية ١.

(٣) سنن البيهقي: ج٧/٣٢٨.

وموضع الاستدلال منه أنّ العجلاني كان قد طلّق في وقت لم يكن له أن يطلّق فيه، فطلّق ثلاثاً، فبيّن له النبيّ (عليه وآله السلام) حكم الوقت وأنّه ليس له أن يطلّق فيه، ولم يبيّن له حكم العدد، ولو كان ذلك العدد محرّماً وبدعة لبيّنه.

والجواب: أنّه لادلالة للشافعي في هذا الخبر؛ لأنّ الفرقة بلعان الزوج قد كانت واقعة عنده، وإنّما تلفّظ بالطلاق الثلاث بعدما بانت منه، فلم يكن لقوله حكم.

فإن قال: فألا أنكر النبيّ (صلّى الله عليه وآله) على العجلاني التلفّظ بالثلاث في وقت واحد؟

قلنا: فألا أنكر (عليه السلام) عليه اعتقاده أنّ طلاقه يؤثّر بعد اللعان؟ والعذر في ترك إنكار هذا هو العذر في ترك إنكار ذاك.

على أنّ خبر العجلاني وماأشبهه من الأخبار خبر واحد، وقد بيّنا أنّ أخبار الآحاد لا توجب علماً ولا عملاً، وهو معارض بأخبار كثيرة تتضمّن أنّ إيقاع التطليقات الثلاث في الحال الواحدة بدعة وخلاف السنّة.

فإن احتجّ من يذهب إلى أنّ الطلاق الثلاث يقع وإن كان بدعة بما روي في حديث ابن عمر، من أنه قال للنبيّ (صلّى الله عليه وآله): أرأيت لو طلّقتها ثلاثاً، فقال (عليه السلام) إذن عصيت ربّك وبانت منك امرأتك[1].

فالذي يبطل ذلك أنّه لا تصريح في قوله: أرأيت لو طلّقتها ثلاثاً بأنّني كنت أفعل ذلك بكلمة واحدة وحالة واحدة، ويجوز أن يكون مراده أنّني لو طلّقتها ثلاثاً في ثلاثة أطهار تخلّلها المراجعة، فلا شبهة في أنّ من طلّق امرأة ثلاثاً في ثلاثة أطهار أنّه يسمّى مطلّقاً ثلاثاً.

---

(١) المبسوط (للسرخسي): ج٦/٥.

فإذا قيل: لافائدة على هذا الوجه في قوله (عليه السلام): إذن عصيت ربّك وبانت منك امرأتك.

قلنا: يحتمل ذكر المعصية أمرين: أحدهما: أن يكون النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) كان يعلم من زوجة ابن عمر خيراً وبرّاً يقتضيان المعصية بفراقها.

والأمر الآخر: أنّه مكروه للزوج أن يُخرج نفسه من التمكّن من مراجعة المرأة؛ لأنّه لايدري كيف يتقلّب قلبه، وربّما دعته الدواعي القويّة إلى مراجعتها، فإذا أخرج أمرها من يده ربّما همّ بالمعصية، ومن أبان زوجته بالتطليقات الثلاث في الأطهار الثلاثة والمراجعة في خلال ذلك، فهو محرّم لها على نفسه حتّى تنكح زوجاً غيره، ووجه كراهيّة ذلك له ماذكرناه.

وجواب ثان في تأويل الخبر، وهو أن يحمل قوله (عليه السلام): بانت زوجتك على أنها إذا خرجت من العدّة بانت؛ فإنّ المطلّق ثلاثاً بلفظ واحد يقع منه تطليقة واحدة على الصحيح من مذهبنا، فإذا طلّقها بكلمة واحدة ثلاثاً وخرجت من العدّة بانت منه، وإنّما عصى ربّه لأنّه أبدع بالجمع بين التطليقات الثلاث في الحال الواحدة.

فإن تعلّقوا أيضاً بما رووه من أنّ عبدالرحمن طلّق امرأته تماضر ثلاثاً[1].

فجوابه أنّه يجوز أن يكون طلّقها في أطهار ثلاثة مع مراجعة تخلّلت، وليس في ظاهر الخبر أنّه طلّقها بلفظ واحد أو حالة واحدة.

وهذه الطريقة التي سلكناها يمكن أن تُنصر[2] في جميع أخبارهم التي يتعلّقون بها ممّا يتضمّن وقوع طلاق ثلاث، فقد فتحنا طريق الكلام على ذلك كلّه ونهجناه، فلا معنى للتطويل بذكر جميع الأخبار.

---

(١) تفسير القرطبي: ج١٨/١٥٢.

(٢) في «الف» و«ب»: تطّرد.

على أنّ أخبارهم معارضة بأخبار موجودة في رواياتهم وكتبهم تقتضي أنّ الطلاق الثلاث لايقع.

منها: مارواه ابن سيرين أنّه قال: حدّثني من لاأتّهم أنّ ابن عمر طلّق امرأته ثلاثاً وهي حائض، فأمره النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) بأن يراجعها(١).

وبما رواه الحسن قال: أُتي عمر برجل قد طلّق امرأته ثلاثاً بفم واحد فردّها عليه، ثم أُتي بعد ذلك برجل آخر طلّق امرأته ثلاثاً بفم واحد فأبانها منه، فقيل له: إنّك بالأمس رددتها عليه، فقال: خشيت أن يتتايع فيه السكران والغيران(٢).

وروي عن ابن عباس (رحمه الله) أنه كان يقول: إنّ الطلاق كان على عهد رسول الله (صلّىٰ الله عليه وعلى آله) وعهد أبي بكر وصدر من إمارة عمر طلاق الثلاث واحدة، ثمّ جعلها عمر بعد ذلك ثلاثاً(٣).

وروى عكرمة عن ابن عبّاس قال: طلّق ركانة بن يزيد امرأته ثلاثاً في مجلس واحد، فحزن عليها حزناً شديداً، فسأله رسول الله (عليه السلام) كيف طلّقتها؟ فقال: طلّقتها ثلاثاً، قال: أفي مجلس واحد؟ قال: نعم، قال (عليه السلام): فإنّما تلك واحدة فأرجعها إن شئت، قال: فراجعها(٤).

والأخبار المعارضة لأخبارهم أكثر من أن تحصى.

مسألة

[١٧٣]

[الطلاق بعد الطلاق]

ومما انفردت به الامامية: القول بأنّ الطلاق بعد الطلاق وإن كان في

---

(١) سنن البيهقي: ج٧/٣٣١ و٣٣٤.

(٢) سنن البيهقي: ج٧/٣٣٦.

(٣) المجموع: ج١٧/١٣١.

(٤) سنن البيهقي: ج٧/٣٣٩، المجموع: ج١٧/١٣١.

طهرين أو طهر واحد لايقع إلّا بعد تخلّل المراجعة بجماع.

والفقهاء كلّهم يخالفون في ذلك؛ لأنّ أبا حنيفة وإن جعل ذلك بدعة فإنّه يذهب إلى وقوعه ولزومه(١).

والحجّة لنا: بعد إجماع الطائفة، أنّا قد دللنا على أنّ إيقاع الطلاق بعد الطلاق من غير مراجعة بدعة وخلاف للسنّة، وقد بيّنا أنّ التحريم في الشرع يتبعه الفساد ونفي الأحكام الشرعيّة.

وأيضاً فإنّ من طلّق على الترتيب الذي ذكرناه وقع طلاقه وأثّر، ومن أتبع الطلاق بالطلاق من غير مراجعة لاإجماع عليه ولادليل على وقوع طلاقه، فيجب ان يحكم بنفيه.

فإن قيل: كيف تذهبون إلى أنّ المطلّق ثلاثاً بكلمة واحدة يقع من طلاقه واحدة وهو مبدع مخالف للسنّة، وعندكم أنّ البدعة لايلحقها حكم شرعي؟

قلنا: إنّما أبدع من جمع بين الثلاث في ضمّ قوله: ثلاثاً إلى قوله: أنت طالق، فألغينا من كلامه ماهو خلاف السنّة وهو قوله: ثلاثاً وأسقطنا حكمه، وأوجبنا وقوع تطليقة واحدة؛لأنّه بقوله: أنت طالق متلفّظ بلفظ الطلاق المسنون فيه،فيجب إذا تكامل باقي الشرائط أن تقع واحدة،وجرى ذلك مجرى أن يقول: أنت طالق ويتبع ذلك بلفظ لا تأثير له، مثل قوله: وقام زيد ودخلت الدار، وقد علمنا أنّه لو أتبع ذلك بشيء ممّا ذكرناه لم يخرج لفظه بالطلاق من أن يكون واقعاً وإن أتبعه بهذيان لاحكم له.

فإذا قيل: لم يسنّ له أن يقول لها: أنت طالق ثمّ يقول: ثلاثاً، فيجب أن لايقع طلاقه.

---

(١) الفتاوى الهندية: ج١/٣٤٩، البحر الرائق: ج٤/٥٥، فتح القدير: ج٢/١٦١، المغني (لابن قدامة): ج٨/٤٨٢-٤٨٣، المحلى: ج١٠/٢٥١، اختلاف العلماء: ص١٥٢-١٥٣.

قلنا: ولم يسنّ له أن يقول لها: أنت طالق ثمّ يشتمها، ومع ذلك لوفعل خالف السنّة ووقع طلاقه؛ لأنّا قد بيّنا أنّه ماخالف السنّة فيما وقع به الطلاق، وإنّما خالفها في غيره، ومخالفونا يوقعون الطلاق باللفظ الذي خولف به السنّة.

مسألة

[١٧٤]

[تعيين المطلقة]

وممّا انفردت به الامامية قولهم: إنّ الطلاق لايقع إلّا بالتعيين والتميز، فإذا قال الرجل لأربع نسوة: إحداكنّ طالق، فكلامه لغو لاحكم له في الشريعة.

وقال أبو حنيفة وأصحابه والثوري وعثمان البتي والليث: إذا لم ينو واحدة بعينها حين قال فإنّه يختار أيّتهنّ شاء فيوقع الطلاق عليها، والباقيات نساؤه[١].

وقال مالك: إذا لم ينو واحدة بعينها طلّق عليه جميع نسائه[٢].

وقال الشافعي: إذا قال لامرأتيه: إحداكما طالق ثلاثاً منع منهما حتّى يبيّن، فإن قال: لم أرد هذه كان إقراراً منه بالأُخرى[٣].

والحجّة لنا على صحّة ماذهبنا إليه: الإجماع المتكرّر، وأيضاً فإنّ الطلاق حكم شرعي، وقد ثبت وقوعه ولزومه مع التعيين، ولادليل قاطع على وقوعه مع الجهالة، فيجب نفي وقوعه.

وأيضاً فلا خلاف في أنّ المشروع في الطلاق تسمية المطلّقة والإشارة إليها بعينها ورفع الجهالة عنها، وإذا لم يفعل ذلك فقد تعدّى المشروع، وقد بيّنا أنّ

---

(١) الفتاوى الهندية: ج١/٣٥٨، المغني (لابن قدامة): ج٨/١٣٩، ٤٢٩.

(٢) المجموع: ج١٧/٢٥٠، المغني (لابن قدامة): ج٨/٤٢٩.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج٨/٤٢٩.

الفساد تابع لما خالف الشرع.

ومذهب مالك أبعد من مذهب الجماعة؛ لأنّه إنّما طلّق واحدة وإن كانت لابعينها، فكيف يطلّق عليه جميع نسائه؟ وقول غيره من الفقهاء في هذه المسألة أقرب الى الصواب.

مسألة

[١٧٥]

[تعليق الطلاق بجزء من المرأة]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ تعليق الطلاق بجزء من أجزاء المرأة أيّ جزء كان لايقع به طلاق.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأصحابه إلّا زفر: إذا علّق الطلاق بما يعبّر به عن جملة البدن مثل الرأس والجسد والبدن، أو عن جزء شائع مثل ربعك أو نصفك، وقع الطلاق، ولايقع بما عدا ذلك(١).

وقال الشافعي: إذا علّقه بكلّ بعض من أبعاضها مثل يدك أو رجلك أو شعرك أو غير ذلك من الأبعاض وقع الطلاق، ووافقه على ذلك ابن أبي ليلى وزفر ومالك والليث وابن حيّ(٢).

دليلنا على ماذهبنا إليه: بعد إجماع الطائفة، أنّ تعليق الطلاق ببعضها ليس من الألفاظ المشروعة في الطلاق، فيجب أن لايقع.

وأيضاً فإنّ الطلاق حكم شرعي، وقد ثبت أنّه إذا علّقه بها وكملت

---

(١) تحفة الفقهاء: ج١/١٩٥، بداية المجتهد: ج٢/٨٦-٨٧، المغني (لابن قدامة): ج٨/١٤٠.

(٢) المبسوط (للسرخسي): ج٦/٨٩، تحفة الفقهاء: ج١/١٩٥، المغني (لابن قدامة): ج٨/٥٦٤، بداية المجتهد: ج٢/٨٦.

الشرائط وقع، ولم يثبت أنّه إذا علّقه ببعضها وقع، والحكم الشرعي يجب نفيه بانتفاء دليل شرعي عليه.

وممّا يمكن أن يستدلّ به قوله تعالى: «ياأيها النبي إذا طلقتم النساء»[1]، فجعل الطلاق واقعاً بما يتناوله إسم النساء، واليد والرجل لايتناولها هذا الاسم بغير شبهة.

وفرّق أبي حنيفة بين الرقبة والرأس والفرج وبين اليد والرجل؛ لأنّهم يقولون: عنده كذا وكذا رأساً من العبيد والإماء وكذا كذا رقبة وكذا كذا فرجاً، غير صحيح؛ لأنّ جميع ماذكره مجاز واستعارة وكلامنا على الحقائق؛ ولأنّ اليد قد يعبّر بها أيضاً عن جميع البدن؛ لأنّهم رووا عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنّه قال: على اليد ماأخذت حتّى تردّه[2]، وأراد به الجملة، وقال الله تعالى: «تبت يدا أبي لهب»[3]، وقال تعالى: «فبما كسبت أيديكم»[4]، وإنّما أراد الجملة دون البعض.

---

(١) سورة الطلاق: الآية ١.

(٢) سنن ابن ماجة: ج٢/٨٠٢ح٢٤٠٠، سنن البيهقي: ج٦/٩٠.

(٣) سورة المسد: الآية ١.

(٤) سورة الشورىٰ: الآية ٣٠.




كتاب الظهار

كتاب الظهار

مسألة

[١٧٦]

[النية في الظهار]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأن الظهار لايثبت حكمه إلّا مع القصد والنيّة.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعتبروا النيّة فيه[١]، ومنع الليث بن سعد والمزني وداود من وقوع ظهار السكران[٢]، وأجازه باقي الفقهاء[٣].

وكلّ شيءٍ احتججنا به في أنّ النيّة معتبرة في الطلاق فهو حجّة هاهنا، فلا معنى لإعادته.

مسألة

[١٧٧]

[شرائط الظهار]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ الظهار لايقع إلّا على طهر لاجماع فيه بمحضر

---

(١) البحر الزخار: ج٤/٢٢٨.

(٢) الفتاوى الهندية: ج١/٥٠٦، المحلّى: ج١٠/٥٤.

(٣) المحلّى: ج١٠/٥٤.

من شاهدين، فمتى اختلّ شرط ممّا ذكرناه لم يقع ظهار. وخالف باقي الفقهاء في ذلك[١].

والحجّة لنا: بعد إجماع الطائفة، أنّ الظهار حكم شرعي، وإنّما يثبت في الموضع الذي يدلّ الشرع على ثبوته فيه، وإذا وقع مقارناً[٢] للشروط التي ذكرناها لاخلاف بين الأُمّة في لزوم حكمه، وليس كذلك إذا اختلّ بعض هذه الشروط؛ لأنّه لا دليل شرعي على لزومه مع فقد الشروط التي اعتبرناها، فيجب نفي وقوعه.

مسألة

[١٧٨]

[الاشتراط في الظهار]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الظهار لايقع بيمين ولا مشروطاً بأيّ شرط كان. وخالف باقي الفقهاء في ذلك[٣].

والحجّة لنا في هذه المسألة الحجّة التي تقدّمتها بلا فصل، فلا معنى للتكرار.

مسألة

[١٧٩]

[اعتبار التعيين في الظهار]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الظهار لايثبت حكمه مع الجهالة ولابدّ

---

(١) البحر الزخار: ج٤/٢٣١.

(٢) في «الف»: موافقاً.

(٣) البحر الزخار: ج٤/٢٢٩ و٢٣١.

فيه من التعيين والتميز إمّا بالإشارة أو التسمية، ومن قال لنسائه: إحداكنّ عليّ كظهر أُمّي لاحكم لقوله. وخالف باقي الفقهاء في ذلك .

والحجّة لنا: بعد الإجماع المتردّد، أنّ الظهار حكم شرعي، وقد ثبت بالاتفاق أنّه يقع مع التعيين، ولم يثبت أنّه واقع مع الجهالة.

مسألة

[١٨٠]

[لفظ الظهار]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الظهار لايقع إلّا بلفظ الظهر، ولايقوم مقامها تعليقه بجزء من أجزاء الأُمّ أو عضو منها أيّ عضو كان.

وخالف باقي الفقهاء، فقال أبو حنيفة وأصحابه: إذا قال: أنت عليّ كيد أُمّي أو كرأسها وذكر شيئاً يحلّ له النظر إليه منها لم يكن مظاهراً، فإن قال: كبطنها أو كفخذها وما أشبه ذلك كان مظاهراً؛ لأنّه يجري مجرى الظهر في أنّه لايحلّ له النظر إليه[١].

وقال ابن القاسم: قياس قول مالك أنّه يكون مظاهراً بكلّ شيء من الأُمّ[٢].

وقال الثوري والشافعي: إذا قال: أنت عليّ كرأس أُمّي أو كيدها فهو مظاهر؛ لأنّ التلذّذ بذلك منها محرّم عليه[٣].

---

(١) مجمع الأنهر: ج١/٤٥٥-٤٥٦، البحر الرائق: ج٤/١٠٦، فتح القدير: ج٣/٢٢٨، الأشراف لابن المنذر: ص٧٥، تحفة الفقهاء: ج١/٢١١، المغني (لابن قدامة): ج٨/٥٦٤.

(٢) أحكام القرآن (للجصاص): ج٣/٤٢٣.

(٣) الاشراف: ص٧٥، الام: ج٥/٢٦٣، مغني المحتاج: ج٣/٣٥٣.

والحجّة لنا: بعد إجماع الطائفة، ماتقدّم من أنّ الظهار حكم شرعي، وقد ثبت وقوعه ولزومه إذا علّق بالظهر، ولم يثبت ذلك في باقي الأعضاء، وأيضاً فإنّ الظهار مشتقّ من لفظة الظهر، فإذا علّق باليد وماأشبهها بطل الاسم المشتقّ من الظهر ولم يجز إجراؤه[1].

فاذا قيل: في اليد معنى الظهر.

قلنا: الاتّفاق في معنى التحريم لايوجب أن تكون اليد ظهراً، والاسم مشتقّ من الظهر دون غيره.

مسألة

[١٨١]

[لو جامع المظاهر]

وممّا يظنّ انفراد الامامية به: القول بأنّ من ظاهر ثمّ جامع قبل أن يكفّر لزمته كفّارتان. ووافق الامامية في ذلك الزهري وقتادة[2]، وخالف باقي الفقهاء في ذلك وأوجبوا كفّارة واحدة[3].

دليلنا: الإجماع المتردّد، واعتبار اليقين ببراءة الذمّة؛ فإنّ ذلك لايحصل إلّا مع الكفّارتين دون الواحدة.

فإن قيل: إذا كانت الكفّارة إنّما تلزم بالعود، وهو إمساكها زوجة والمقام على استباحة التمتّع بها دون الجماع، بدلالة قوله تعالى: «من قبل أن يتماسا»[4]، فبالعود تلزم كفّارة واحدة، والجماع لايوجب كفّارة أُخرى.

---

(١) في باقي النسخ: اجزاؤه.

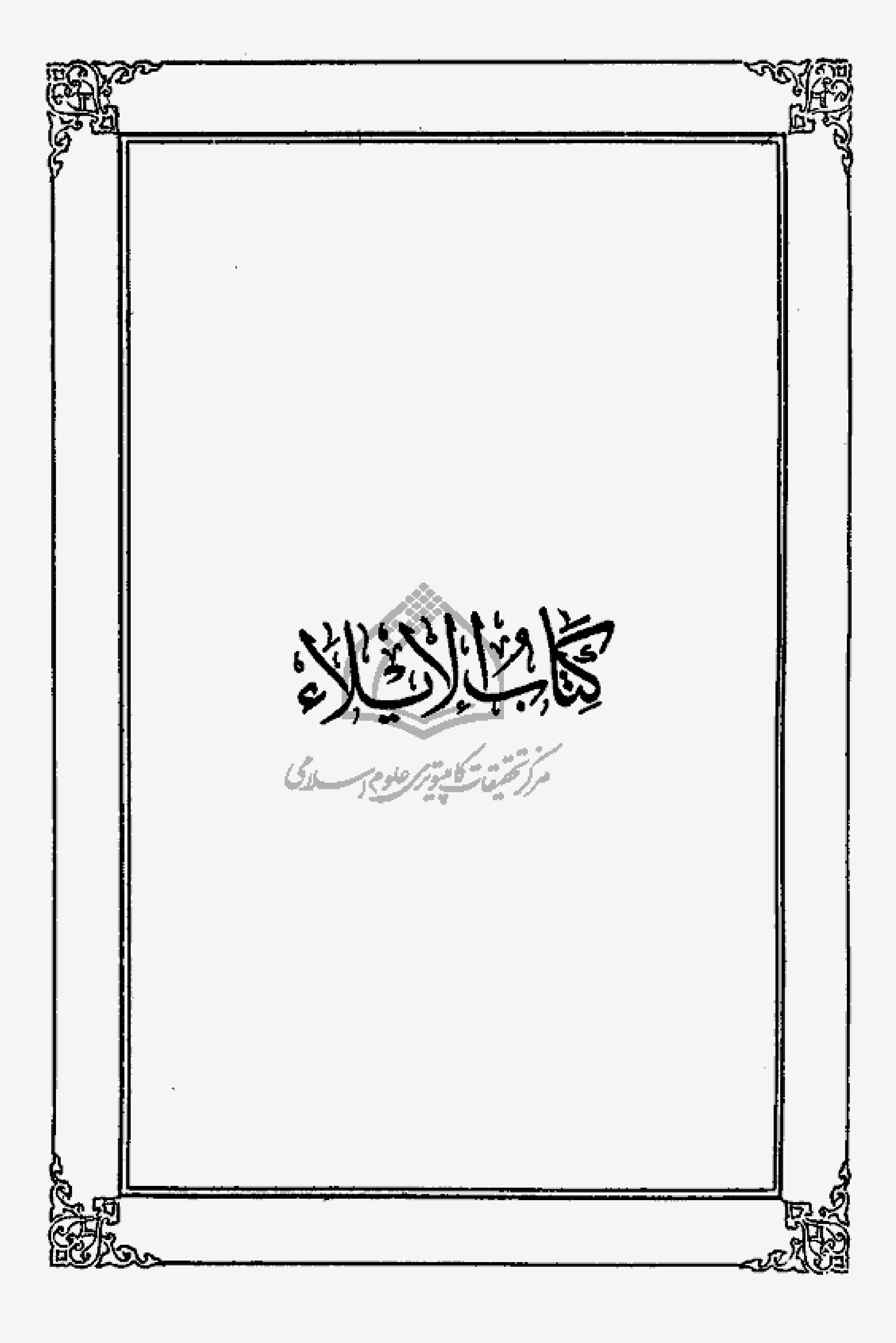
(٢) شرح فتح القدير: ج٤/٨٨، المحلى: ج١٠/٥٥.

(٣) نصب الراية: ج٣/٣٤٦-٢٤٧، تحفة الفقهاء: ج١/٢١٥.

(٤) سورة المجادلة: الآية ٣ و٤.

قلنا: الواجب بحكم الظهار إذا وقع العود الكفّارة، فإذا جامع قبل أن يكفّر لايمتنع أن تلزمه كفّارة أُخرى عقوبة.





كتاب الإيلاء

كتاب الايلاء

مسألة

[١٨٢]

[لفظ الايلاء]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الإيلاء لايكون إلّا باسم الله تعالى دون غيره، ولو قال: إن قربتك فللّه عليّ صوم أو صلاة لم يكن مولياً.

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: إذا قال: إن قربتك فللّه عليّ صلاة لايكون مولياً[١]، وقال زفر ومحمد ومالك وابن حي والشافعي: هو مولٍ[٢]، وإذا قال: لله عليّ صوم كان مولياً في قولهم جميعاً.

والحجّة لنا: بعد إجماع الطائفة، أنّ الإيلاء يتعلّق به حكم شرعي، وقد علمنا تعلّقه في الموضع الذي نتفق عليه، ولم يدلّ دليل على ثبوت حكمه في موضع الخلاف، فيجب نفي ثبوته.

مسألة

[١٨٣]

[القصد في الايلاء]

وممّا انفردت الامامية به: أنّ الإيلاء لايقع في حال الغضب الذي لايضبط

---

(١) المجموع: ج١٧/٢٩٣.

(٢) المدونة الكبرى: ج٣/٨٤، الأم: ج٥/٢٦٥.

الانسان معه نفسه ولا مع الإكراه، ولابدّ فيه من القصد. وخالف باقي الفقهاء في ذلك[١].

والحجّة لنا: ماتقدّم في كتاب الطلاق وأنّه لايقع مع الغضب والإكراه.

مسألة

[١٨٤]

[لو حلف ان لايقرب زوجته]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به: أنّ من حلف أن لايقرب زوجته وهي مرضع خوفاً من أن تحمل فينقطع لبنها فيضرّ ذلك بولدها لايكون مولياً.

وخالف في ذلك باقي الفقهاء[٢].

وروي عن الأوزاعي موافقة الامامية[٣]، وقال مالك: لايكون مولياً؛ لأنّه أراد صلاح ولده ولم يرد بالامتناع من الجماع الإضرار بالمرأة[٤].

والحجّة لنا: بعد إجماع الطائفة، أنّ انعقاد الإيلاء حكم شرعي، وقد ثبت انعقاده في موضع الاتّفاق، ولم يثبت في موضع الخلاف، وانعقاده حكم شرعي، فيجب نفيه بنفي الدليل الشرعي.

فإن احتجّوا بعموم قوله تعالى: «للذين يؤلون من نسائهم تربّص أربعة أشهر»[٥].

فالجواب أنّ العموم يخصّ بالدليل، وبعد فالآية تقتضي وجوب التربّص

---

(١) البحر الزخار: ج٤/٢٤١.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) لم نعثر عليه.

(٤) المدونة الكبرى: ج٣/٨٩.

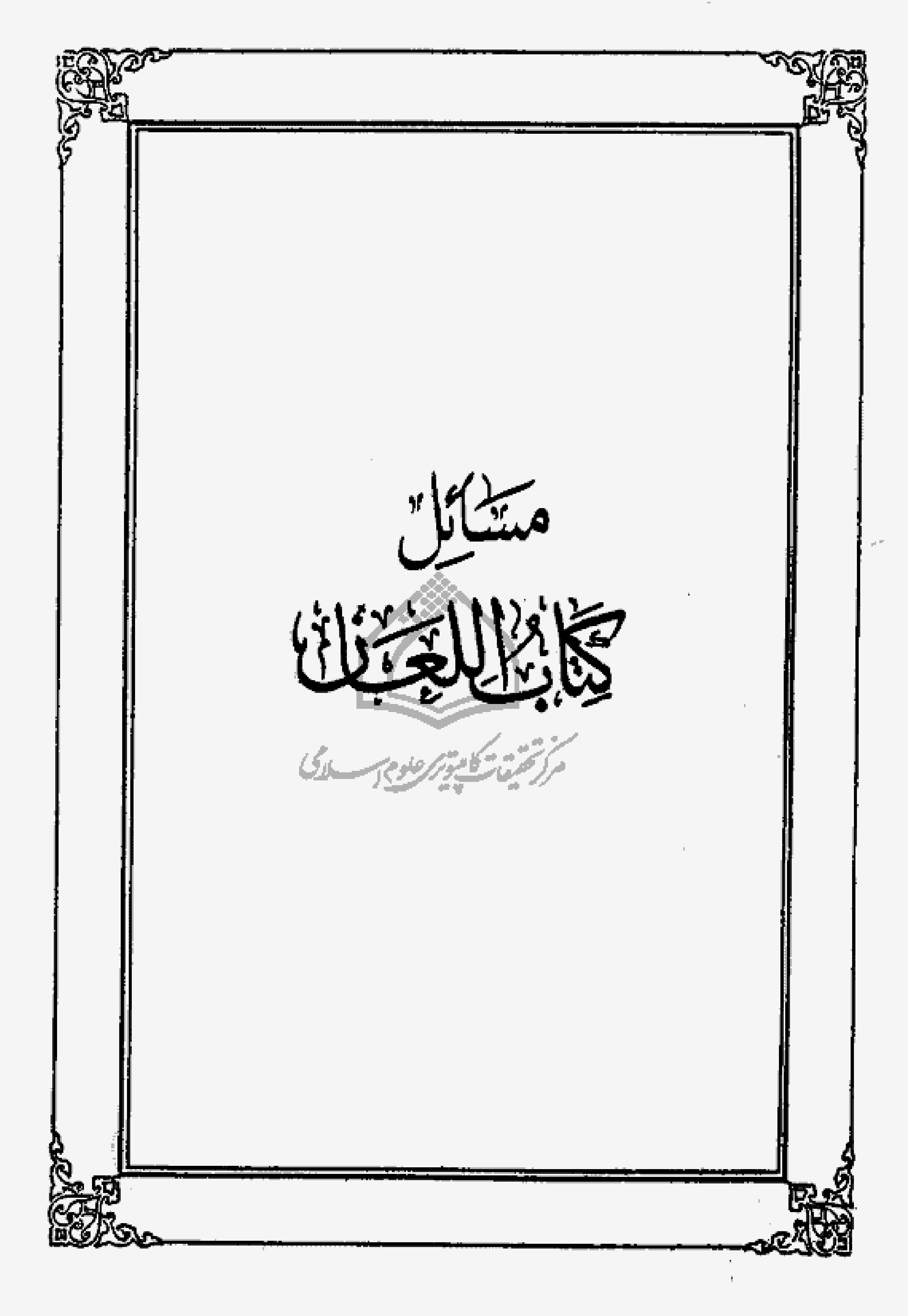
(٥) سورة البقرة: الآية ٢٢٦.

فيمن آلى، ونحن نمنع من كون من قال للمرضعة: لاأقربك في الرضاع مولياً، فالاسم لايتناوله.

فإن قيل: هذا يوجب أن لاينعقد الإيلاء في مصلحة للرجل أو لزوجته أو لولده على كلّ حال في غير الرضاع أيضا.

قلنا: كذلك نقول وإليه نذهب.





مسائل
کتاب اللعان

مسائل كتاب اللعان

مسألة

[١٨٥]

[لفظ اللعان]

وممّا كأن الامامية منفردة به فإنّ جمهور الفقهاء على خلافه[١]: القول بأنّ الرجل إذا قال لامرأته: يازانية وما جرى مجرى ذلك لايوجب اللعان بينهما وإنّما يكون قاذفاً، والذي يوجب اللعان أن يقول: رأيتك تزنين ويضيف الفاحشة منها إلى مشاهدته أو ينفي ولداً أو حملاً. ووافق مالك والليث في هذه الجملة[٢].

والحجّة لنا: إجماع الطائفة، وأيضاً فإنّ اللعان يتعلّق به أحكام شرعيّة، فالطريق إلى إثبات مايوجبه أدلّة الشرع، وقد ثبت في الموضع الذي ذكرناه بالاتّفاق أنّه يوجب اللعان، ولم يثبت ذلك فيما عداه، فيجب نفي إيجابه للّعان.

مسألة

[١٨٦]

[لو قذف امرأته الخرساء أو الصماء]

وممّا انفردت الاماميّة به: أنّ من قذف امرأته وهي خرساء او صمّاء

---

(١) اختلاف الفقهاء (للمروزي): ص١٩٦.

(٢) بداية المجتهد: ج٢/١٢٥، المجموع: ج١٧/٣٩١، المدونة الكبرى: ج٣/١١٠.

لا تسمع شيئاً فرّق بينهما، وأُقيم عليه الحدّ، ولم تحلّ له أبداً، ولالعان بينهما.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأصحابه: إذا قذف الأخرس امرأته لم يحدّ ولم يلاعن[1].

وقال الأوزاعي: إذا قذف امرأته وهي خرساء لحق به ولدها ولاحدّ عليه ولا لعان[2].

وقال مالك والشافعي: يلاعن الأخرس إذا قذف امرأته بالإشارة[3].

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: الإجماع المتردّد، وإنّما وجبت الفرقة والحدّ على الزوج إذا قذف زوجته وهي خرساء لأنّ الذي يسقط الحدّ عن الزوج اللعان، والملاعنة للخرساء لا تصحّ.

وقول الأوزاعي: إنّ الولد يلحق بمن قذف امرأته وهي خرساء صحيح؛ لأنّ اللعان إذا لم يصحّ وقوعه بينهما لخرس المرأة فالولد لاحق به، وأمّا نفيه الحدّ عنه فغلط منه؛ لأنّه قاذف ولم يبطل عنه الحدَّ اللعان[4]، فالحد لازم فيه.



مسألة

[١٨٧]

[الولاعن زوجته وجحد ولدها]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من لاعن زوجته وجحد ولدها ثمّ

---

(١) المبسوط (للسرخسي): ج٧/٤٢، المجموع: ١٧/٤٣٤ـ٤٣٥، عمدة القاري: ج٢٠/٢٩١، بداية المجتهد: ج٢/١٢٨.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) عمدة القاري: ج٢٠/٢٩١، المدونة الكبرىٰ: ج٣/١١٧، بداية المجتهد: ج٢/١٢٨، الأم: ج٥/٢٨٦، المبسوط (للسرخسي): ج٧/٤٢.

(٤) في «الف» و«ب»: حدّ اللعان.

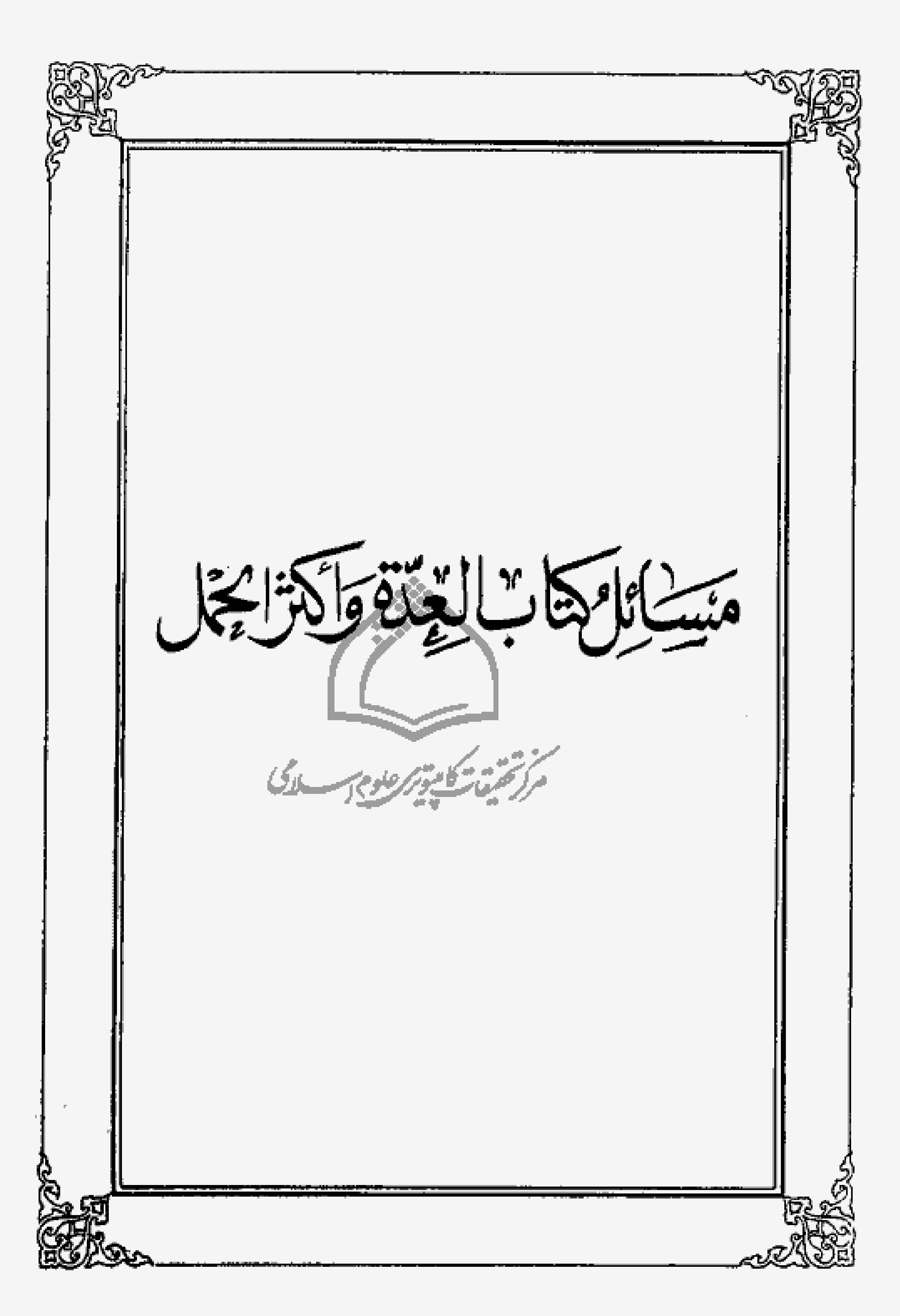
رجع بعد ذلك فأقرّ بالولد، فإنّه يضرب حدّ المفتري، ويورث الولد منه ولايورث هو من ذلك الولد، ويورث من هذا الولد اخوته من قبل أُمّه، ولايورث منه اخوته من جهة أبيه. ولست أعرف موافقاً للامامية من مخالفيها في هذه المسألة(١).

والدليل على صحّة هذا المذهب: الإجماع المتردّد، وأيضاً فإنّ الاحتياط فيه؛ لأنّ إقراره بالولد بعد نفيه يغلب الظنّ بأنّ المقصد به الطمع في الميراث، فإذا حرم الميراث كان ذلك صارفاً عن هذا المقصد، ومقتضياً أنّ الإقرار بعد الجحود مع حرمان الميراث إنّما هو لتحرّي الحقّ والصدق دون غيره.



---

(١) كشّاف القناع: ج٦/٣٢٧، الأُم: ج٥/١١٥-١١٧، الأشراف: ق٨٥، المغني (لابن قدامة): ج٩/٢٩، ٣٤.



مسائل كتاب العِدّة وأكثر الحمل

[مسائل كتاب العدد وأكثر الحمل]

مسألة

[١٨٨]

[عدة الآيسة والصغيرة]

ومما يظنّ انفراد الامامية به: القول بأنّ الآيسة من النساء من المحيض إذا كانت في سنّ من لاتحيض لاعدّة عليها. متى طلقت، وكذلك من لم تبلغ المحيض إذا لم يكن مثلها من تحيض لاعدّة عليها.

وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك، ويوجبون العدّة على الآيسة من المحيض وعلى التي لم تبلغه على كلّ حال[١]، وعدّة هؤلاء عندهم الأشهر.

وهذا المذهب ليس بمذهب لجميع الامامية، وإن كان فيهم[٢] من يذهب إليه ويعوّل على أخبار آحاد في ذلك لاحجّة فيها، فليس بمذهب لجميع الامامية فيلحق بما أجمعوا عليه.

والذي أذهب أنا إليه أنّ على الآيسة من المحيض والتي لم تبلغه العدة على كل حال، من غير مراعاة للشرط الذي حكيناه عن أصحابنا.

والذي يدلّ على صحّة هذا المذهب قوله تعالى: «واللائي يئسن من المحيض

---

(١) البحر الزخار: ج٤/٢٢٠.

(٢) مختلف الشيعة: كتاب الطلاق ص٦١١ س١١.

من نسائكـم إن ارتبتم فعـدّتهن ثلا ثة أشهر واللائي لم يحضـن»[1]، وهذا صريح في أنّ الآيسات من المحيض واللائي لم يبلغن عدّتهن الأشهر على كلّ حال؛ لأنّ قوله تعالى: «واللائي لم يحضن» معناه واللائي لم يحضن كذلك.

فإن قيل: كيف تدّعون أنّ الظاهر يقتضي إيجاب العدّة على من ذكرتم على كلّ حال، وفي الآية شرط وهو قوله تعالى: «إن ارتبتم»؟

قلنا: أوّل مانقوله: إنّ الشرط المذكور في الآية لاينفع أصحابنا؛ لأنّه غير مطابق لما يشرطونه، وإنّما يكون نافعاً لهم الشرط لو قال تعالى: إن كان مثلهنّ لاتحيض في اليائسات وفي اللائي لم يبلغن المحيض إذا كان مثلهنّ تحيض، وإذا لم يقل تعالى ذلك وقال: «إن ارتبتم»، وهو غير الشرط الذي يشرطه أصحابنا، فلا منفعة لهم به.

وليس يخلو قوله تعالى: «إن ارتبتم» من أن يريد به ماقال جمهور المفسرين وأهل العلم بالتأويل، من أنّه تعالى أراد به إن كنتم مرتابين في عدّة هؤلاء النساء وغير عالمين بمبلغها، فقد رووا مايقوّي ذلك من أنّ سبب نزول هذه الآية هو ماذكرناه من فقد العلم، فروى مطرف[2] عن عمرو بن سالم قال: قال: أُبيّ بن كعب: يارسول الله إنّ عدداً من عدة النساء لم تذكر في الكتاب: الصغار والكبار وأُولات الأحمال، فأنزل الله عزّوجلّ «واللائي يئسن من المحيض» إلى قوله: «وأُولات الأحمال أجلهنّ أن يضعن حملهنّ»[3]، فكان سبب نزول هذه الآية الارتياب الذي ذكرناه.

ولا يجوز أن يكون الارتياب بأنّها آيسة أو غير آيسة؛ لأنه تعالى قد قطع في

---

(١) سورة الطلاق: الآية ٤.

(٢) تفسير ابن كثير: ج٤/٣٨١.

(٣) سورة الطلاق: الآية ٤.

الآية على اليائس من المحيض بقوله تعالى: واللائي يئسن من المحيض»، والمشكوكُ في حالها والمرتاب في أنها تحيض أو لاتحيض لا تكون آيسة، والمرجع في وقوع الحيض منها أو ارتفاعه إليها وهي المصدّقة على ماتخبر به فيه[1]، فإذا أخبرت بأنّ حيضها قد ارتفع قطع عليه، ولامعنى للارتياب مع ذلك.

وإذا كان الحيض المرجع فيه إلى النساء، ومعرفة الرجال به مبنيّة على إخبار النساء، وكانت الريبة المذكورة في الآية منصرفة إلى اليأس من الحيض، فكان يجب أن يقول تعالى: إن ارتبتنّ أو إن ارتبن؛ لأنّه حكم يرجع إلى النساء ويتعلّق بهنّ، فهنّ المخاطبات به، فلمّا قال تعالى: «إن ارتبتم» فخاطب الرجال دون النساء، علم أنّ المرادَ هو الارتياب في العدّة ومبلغها.

فإن قيل: ماأنكرتم أن يكون الارتياب هاهنا إنّما هو بمن تحيض أو لاتحيض ممّن هو في سنّها، على مايشرطه بعض أصحابكم؟

قلنا: هذا يبطل بأنّه لاريب في سنّ من يحيض مثلها من النساء أو لايحيض؛ لأنّ المرجع فيه إلى العادة.

ثمّ إذا كان الكلام مشروطاً فالأولى أن نعلّق الشرط بما لاخلاف فيه دون مافيه الخلاف، وقد علمنا أنّ من شرط وجوب الإعلام بالشيْ والاطّلاع عليه فقْد العلم ووقوع الريب ممّن يعلم بذلك ويطّلع عليه، فلابدّ إذن من أن يكون ماعلّقنا نحن الشرط به وجعلنا الريبة واقعة فيه مراداً، وإذا ثبت ذلك لم يجز أن يعلّق الشرط بشيْ آخر ممّا ذكروه أو غيره؛ لأنّ الكلام يستقلّ بتعلّق الشرط بما ذكرنا أنّه لاخلاف فيه، ولاحاجة به بعد الاستقلال إلى أمر آخر، ألا ترى أنّه لو استقلّ بنفسه لما جاز اشتراطه، فكذلك إذا استقلّ مشروطاً بشيْ لاخلاف فيه، فلا يجب تجاوزه ولاتخطيه إلى غيره.

---

(١) ليس في «الف» و«ب».

مسألة

[١٨٩]

[عدة الحامل لو طلقت]

وممّا يظنّ أنّ الامامية مجمعة عليه ومنفردة به: القول بأنّ عدّة الحامل المطلّقة أقرب الأجلين، وتفسير ذلك أنّ المطلّقة إذا كانت حاملاً ووضعت قبل مضيّ الأقراء الثلاثة فقد بانت بذلك، وإن مضت الأقراء الثلاثة قبل أن تضع حملها بانت بذلك أيضاً.

وقد بيّنا في جواب المسائل الواردة من أهل الموصل الفقهية[١] أنه ماذهب جميع أصحابنا إلى هذا المذهب ولاأجمع العلماء منّا عليه، وأكثر أصحابنا يفتي بخلافه ويذهب إلى أنّ عدّة من ذكرنا حالها وضعها الحمل[٢]، وأنّ من ذهب إلى خلاف مانصرناه إنّما عوّل على خبر يرويه زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام)[٣]، وقد بيّنا أنه ليس بحجّة توجب العلم، وسلّمناه مع ذلك وتأوّلناه، واستوفينا هناك من الكلام ما لاطائل في إعادته هاهنا.

وفي الجملة: فإذا كانت هذه المسألة ممّا لا[٤] يجمع أصحابنا عليها ويختلفون فيها، فهي خارجة عمّا بنينا هذا الكتاب عليه.

فإن قيل: فما حجّتكم على كلّ حال على أنّ عدّة المطلّقة إذا كانت حاملاً هي وضعها للحمل دون الأقراء؟ فان احتججتم بقوله تعالى: «وأُولات الأحمال أجلهنّ أن يضعن حملهنّ»[٥] عورضتم بعموم قوله تعالى: «والمطلّقات يتربّصن

---

(١) رسائل المرتضى: ج١/١٨٦.

(٢) مختلف الشيعة: كتاب الطلاق ص٦١٨ س٢٧.

(٣) من لايحضرة الفقيه: ج٣/٥٠٩ ح١.

(٤) في «الف»: لم.

(٥) سورة الطلاق: الآية ٤.

بأنفسهنّ ثلاثة قروء»[١].

والجواب عن ذلك أنّه لاخلاف بين العلماء في أنّ آية وضع الحمل عامّة في المطلّقة وغيرها، وأنّها ناسخة لما تقدّمها، وممّا يكشف عن ذلك أنّ قوله تعالى: «والمطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء ولايحلّ لهنّ أن يكتمن ماخلق الله في أرحامهنّ»[٢] إنّما هو في غير الحوامل؛ فإنّ[٣] من استبان حملها لايقال فيها: لايحلّ لها أن تكتم ماخلقه الله في رحمها، وإذا كانت هذه خاصّة في غير الحوامل لم تعارض آية الوضع، وهي عامّة في كلّ حامل من مطلّقة وغيرها.

مسألة

[١٩٠]

[عدة الحامل المتوفى عنها زوجها]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ عدّة الحامل المتوفّى عنها زوجها أبعد الأجلين، وتصوير هذه المسألة أنّ المرأة إذا كانت حاملاً فتوفّي عنها زوجها، ووضعت حملها قبل أن تنقضي العدّة أربعة أشهر وعشرة أيّام، لم تنقض بذلك عدّتها حتّى تمضي أربعة أشهر وعشرة أيّام، فإن مضت عنها أربعة أشهر وعشرة أيّام ولم تضع حملها لم يحكم لها بانقضاء العدّة حتّى تضع الحمل، فكان العدّة تنقضي بأبعد هذين الأجلين مدّة إمّا مضيّ الأشهر أو وضع الحمل.

وهذه المسألة يخالف فيها الامامية جميع الفقهاء في أزماننا هذه[٤]؛ إلّا أنّ الفقهاء يحكون في كتبهم ومسائل خلافهم خلافاً قديماً فيها، وأنّ أميرالمؤمنين

---

(١) و(٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٣) في «الف»: لأن.

(٤) في «الف» و«ب»: زماننا هذا.

(صلوات الله عليه) وعبد الله بن عبّاس (رحمة الله عليهما) كانا يذهبان إلى مثل ماتفتي به الامامية الآن فيها[١].

والحجّة للامامية: الإجماع المتردّد في هذا الكتاب، وأيضاً فإنّ العدّة عبادة يستحقّ بها الثواب، وإذا بعد مداها زادت مشقّتها وكثر الثواب عليها ومن وضعت حملها عقيب وفاة زوجها لامشقّة عليها في العدّة، وإذا مضت عليها أربعة أشهر وعشرة أيّام كانت المشقّة أكثر والثواب أوفر، فقولنا أولى من قولهم.

فإن احتجّوا بظاهر قوله تعالى: «وأُولات الأحمال أجلهنّ أن يضعن حملهنّ»[٢] وأنّه عامّ في المتوفّى عنها زوجها وغيرها، عارضناهم بقوله تعالى: «والذين يتوفّون منكم ويذرون أزواجاً يتربّصن بأنفسهنّ اربعة أشهر وعشراً»[٣]، وأنّه عامّ في الحامل وغيرها.

ثمّ لو كانت آيتهم التي ذكروها عامّة الظاهر جاز أن نخصّها بدليل، وهو إجماع الفرقة المحقّة الذي قد بيّنا أنّ الحجّة فيه.

مسألة

[١٩١]

[أقل زمان لعدة الطلاق]

وممّا انفردت الامامية به: القول بأنّ أقلّ مايجوز أن ينقضي به عدّة المطلّقة التي تعتدّ بالأقراء مازاد على ستّة وعشرين يوماً ولو بساعة أو دونها.

مثال ذلك: أن يكون طلّقها زوجها وهي طاهر، فحاضت بعد طلاقه

---

(١) تفسير القرطبي: ج٣/١٧٤، تفسير ابن كثير: ج٤/٣٨١، تفسير الرازي: ج٣٠/٣٥، المغني (لابن قدامة): ج٩/١١٠، عمدة القاري: ج٢٠/٣٠٤، المبسوط (للسرخسي): ج٦/٣١.

(٢) سورة الطلاق: الآية ٤.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٣٤.

لها[١] بساعة، فتلك الساعة إذا كانت في الطهر فهي محسوبة لها قرءً واحداً، ثمّ حاضت ثلاثة أيّام وهي أقلّ أيّام الحيض، وطهرت بعدها عشرة أيّام وهي أقل الطهر، ثمّ حاضت بعد ذلك ثلاثة أيام، وطهرت بعدها عشرة أيام، ثمّ حاضت، فعند أوّل قطرة تراها من الدم فقد بانت. وباقي الفقهاء يخالف في ذلك.

أمّا الشافعي وإن كان قوله في القرء أنّه الطهر مثل قولنا، واحتسب أيضاً للمرأة بالطهر الذي يقع فيه الطلاق حسب مانذهب إليه، فإنّه يذهب إلى أنّ أقلّ الطهر خمسة عشر يوماً[٢]، فأقلّ ماتنقضي به العدّة على مذهبه اثنان وثلاثون يوماً ولحظتان[٣].

مثال ذلك: أن يطلّقها في آخر جزء من أجزاء طهرها، ثمّ تحيض، فيحصل لها قرء بذلك، ثمّ تحيض يوماً وليلة وهو أقلّ الحيض عنده[٤]، ثمّ تطهر خمسة عشر يوماً وهو أقلّ الطهر عنده، ثمّ تحيض يوماً وليلة، ثمّ تطهر خمسة عشر يوماً، ثمّ يبتدئ بها الحيض لحظة واحدة، فتنقضي عدّتها باثنين وثلاثين يوماً ولحظتين.

فأمّا أبو يوسف ومحمد فإنّهما ذهبا إلى أنّ أقلّ مايمكن أن تنقضي به العدّة تسعة وثلاثون يوماً ولحظة واحدة[٥]؛ لأنّه يطلّقها في آخر جزء من الطهر، فتحيض عقيبه ثلاثة أيّام وهو أقلّ الحيض عندهما[٦]، ثمّ تطهر خمسة عشر يوماً

---

(١) في «الف» و«ب»: بعد طلاقها.

(٢)و(٣) الأم: ج١/٦٤و: ج٥/٢١٠، المحلى: ج١٠/٢٧٣.

(٤) سنن الترمذي: ج١/٢٢٨.

(٥) المحلى: ج١٠/٢٧٣.

(٦) المبسوط (للسرخسي): ج٣/١٤٨، أحكام القرآن (للجصاص): ج١/٣٣٨-٣٣٩.

وهو أقلّ الطهر عندهما[١]، ثمّ تحيض ثلاثة أيّام، ثمّ تطهر خمسة عشر يوماً، ثمّ تحيض ثلاثة أيّام، ثمّ تطهر لحظة واحدة.

وأبو حنيفة يذهب إلى أنّ أقلّ ماتنقضي به العدّة ستّون يوماً ولحظة واحدة[٢]؛ لأنّه يعتبر أكثر الحيض وأقلّ الطهر، وأكثر الحيض عنده عشرة أيّام[٣]، فكأنّه يطلّقها في آخر أجزاء الطهر، ثمّ تحيض عشرة أيّام، وتطهر خمسة عشر يوماً، ثمّ تحيض عشرة أيّام، وتطهر خمسة عشر يوماً، ثمّ تحيض عشرة أيّام، ثمّ تطهر لحظة واحدة.

والحجّة لما ذهبنا إليه: بعد إجماع الفرقة المحقّة عليه، أنّ الله تعالى أمر المطلّقة بالتربّص ثلاثة أقراء، والصحيح عندنا أنّ القرء المراد في الآية هو الطهر دون الحيض، وصحّ أيضاً أنّ أقلّ الحيض ثلاثة أيّام وأقلّ الطهر عشرة أيّام، وقد دللنا في باب الحيض من هذا الكتاب[٤] على أنّ أقلّ الطهر هو عشرة أيّام، ودللنا فيما كنّا أمليناه من مسائل الخلاف[٥] المفرد[٦] على أنّ أقلّ الحيض ثلاثة أيّام، ولم يبق إلّا أن ندلّ على أنّ القرء هو الطهر.

والذي يدلّ على ذلك بعد الإجماع المتكرّر، أنّ لفظة القرء في وضع اللغة مشتركة بين الحيض والطهر، وقد نصّ القوم[٧] على ذلك في كتبهم، وممّا يوضح صحّة الاشتراك أنّها مستعملة في الأمرين بغير شكّ ولادفاع، وظاهر الاستعمال للفظة بين شيئين يدلّ على أنّها حقيقة في الأمرين إلى أن يقوم دليل

---

(١) أحكام القرآن (للجصاص): ج١/٣٤٤.

(٢) و (٣) المحلى: ج١٠/٢٧٣.

(٤) في ص ١٢٥.

(٥) لايوجد كتابه لدينا.

(٦) في «الف» و«ب»: المفردة.

(٧) القاموس المحيط: ج١/٢٤.

يقهر على أنها مجاز في أحدهما.

وإذا ثبت أنها حقيقة في الأمرين، فلو خلّينا والظاهر لكان يجب انقضاء عدّة المطلّقة بأن يمضي عليها ثلاثة أقراء من الحيض والطهر معاً لوقوع الاسم على الأمرين، غير أنّ الأمّة أجمعت على أنّها لا تنقضي إلّا بمرور ثلاثة أقراء من أحد الجنسين إمّا من الطهر أو الحيض، وإذا ثبت ذلك وكانت الأطهار التي نعتبرها تسبق مايعتبره أبو حنيفة وأصحابه؛ لأنّه إذا طلّقها وهي طاهر انقضت عدّتها عندنا وعند الشافعي بدخولها في الحيضة الثالثة، وعندهم تنقضي بانقضاء الحيضة الثالثة، وإذا سبق مانعتبره لما يعتبرونه والاسم يتناوله وجب انقضاء العدّة به.

فأمّا الشافعي وإن وافقنا في هذه الجملة، فقولنا إنّما كان أولى من قوله؛ لأنّه يذهب إلى أنّ أقلّ الطهر بين الحيضتين خمسة عشر يوماً، وذلك عندنا باطل، فلهذا الوجه اختلف قولنا فيما تنقضي به العدّة.

فإن قيل: قد ذهب بعض أهل اللغة[1] إلى أنّ القرء مشتقّ من الجمع، من قولهم: قريت الماء في الحوض: إذا جمعته، وقرأته أيضاً بالهمز، وذهب آخرون[2] إلى أنّ المراد به الوقت، واستشهدوا بقول أهل اللغة: اقرأ الأمر: إذا حان وقته، فإن كان الأصل الجمع فالحيض أحقّ به؛ لأنّ معنى الاجتماع لايوجد إلّا في الحيض دون الطهر، وإن كان الأصل الوقت فالحيض أيضاً أحقّ به؛ لأنّ الوقت إنّما يكون وقتاً لما يتجدّد ويحدث، والحيض هو الذي يتجدّد، والطهر ليس بمتجدّد بل هو الأصل ومعناه عدم الحيض.

فالجواب أنّ أهل اللغة قد نصّوا على أنّ القرء من الأسماء المشتركة بين الطهر والحيض، وأنّها من الألفاظ الواقعة على الضدّين، ومن لايعرف ذلك

---

(١) النهاية (لابن الأثير): ج٤/٣٠، أحكام القرآن (للجصاص): ج١/٣٦٥.

(٢) أحكام القرآن (للجصاص): ج١/٣٦٤، المغني (لابن قدامة): ج٩/٨٢.

لايكلّم فيا طريقه اللغة، وهذا القدر كاف في بطلان السؤال.

وممّا قيل: إنّ معنى الإجتماع حاصل في حال الطهر؛ لأنّ الدم يجتمع في حال الطهر ويرسله الرحم في زمان الحيض، فأمّا الوقت فقد يكون للطهر والحيض معاً، وليس أحدهما بالوقت أخصّ من الآخر.

وقولهم: إنّ الحيض حادث والطهر ليس بحادث، وإنّما هو ارتفاع الحيض، فالحيض أشبه بالوقت من الطهر، ليس بشئ؛ لأنّ الوقت يليق بكلّ متجدّد من حدوث أمر وارتفاع أمر، ألا ترى أنّ الحمّى توقّت بوقت وهي حادثة، وإرتفاعها وزوالها يوقّتان بوقت من حيث كانا متجدّدين.

فإن قيل: ظاهر القرآن يقتضي وجوب استيفاء المعتدّة لثلاثة أقراء كوامل، وعلى قولكم الذي شرحتموه لا تستوفي ثلاثة أقراء، وإنّما يمضي عليها قرءان وبعض الثالث، ومن ذهب إلى أنّ القرء الحيض يذهب إلى أنّها تستوفي ثلاث حيض كوامل.

فالجواب أنّ كلّ من ذهب إلى أنّ القرء هو الطهر يذهب إلى أنّه يُعتدّ[1] بالطهر الذي وقع فيه الطلاق، ولا أحد من الأُمّة يجمع بين القول بأنّ القرء هو الطهر وأنّه لابدّ من ثلاثة أقراء كوامل، فلو سلّمنا أنّ ظاهر الآية يقتضي كمال الأقراء الثلاثة لجاز الرجوع عن هذا الظاهر بهذه الدلالة[2].

وممّا يجاب به أيضاً أنّ القرء في اللغة إسم لما اعتيد إقباله وما اعتيد إدباره؛ لأنّهم يقولون: اقرأ النجم: إذا طلع، واقرأ: إذا غاب، والأقراء المذكورة في الآية هو إسم لإدبار الأطهار، فعلى ماذكرناه يحصل للمعتدّة إدبار ثلاثة أطهار، فتستوفي على ذلك أقراء ثلاثة.

---

(١) في «ألف» و «ب»: أنّها تعتدّ.

(٢) في «ألف» و«ب»: الأدلة.

ومّما قيل أيضاً: إنّ القرء إذا كان من أسماء الزمان عبّر باسم الثلاثة منه عن الاثنين وبعض الثالث، كما قال تعالى: «الحجّ أشهر معلومات»[1]، وأشهر الحجّ شهران وبعض الثالث.

وأيضاً فإنّ من كتب كتاباً جاز أن يقول: لثلاث خلون وإن كان قد مضى يومان وبعض الثالث وكذلك يقول: لثلاث بقين وإن كان قد بقي يومان وبعض الثالث.

ويمكن أن يقال في ذلك: مجاز، وحمل الآية على الحقيقة أولى، فالجواب الأوّل الذي اعتمدناه أولى.

فإن استدلّوا على أنّ القرء هو الحيض، بأنّ الصغيرة والآيسة من المحيض ليستا من ذوات الأقراء بلا خلاف وإن كان الطهر موجوداً فيهما، ويقال للتي تحيض: إنّها من ذوات الأقراء، فدلّ ذلك على أنّ القرء هو الحيض.

فالجواب عنه أنّ القرء إسم للطهر الذي يتعقّبه الحيض، وليس باسم لما لايتعقّبه حيض، فالصغيرة والآيسة ليس لهما قرء لأنّه لاطهر لهما يتعقّبه حيض.

فإن استدلّوا بما يروى عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) من قوله لفاطمة بنت أبي حبيش: دعي الصلاة أيّام أقرائك[2]، وهذا لاشبهة في أنّ المراد به الحيض دون الطهر.

فالجواب عنه أنّ أخبار الآحاد غير معمول بها في الشريعة، وبعد فيعارض هذا الخبر بقوله (عليه السلام) في خبر ابن عمر: إنّما السنّة أن تستقبل بها الطهر ثمّ تطلّقها في كلّ قرء تطليقة[3]، فقد ورد الشرع باشتراك هذا الاسم بين الطهر والحيض.

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٩٧.

(٢) سنن أبي داود: ج١ ص٧٢ ح٢٨٠.

(٣) سنن الدارقطني: ج٤/٣١ ح٨٤، نصب الراية: ج٣/٢٢٠.

مسألة

[١٩٢]

وممّا يظنّ انفراد الامامية به: القول بأنّ الإحداد لايجب على المطلّقة وإن كانت بائناً. والإحداد: هو أن تمتنع المرأة من الزينة بالكحل والامتشاط والخضاب ولبس المصبوغ والمنقوش وماجرى مجرى ذلك من ضروب الزينة.

وقد وافق الامامية في ذلك قول الشافعي الجديد ومالك والليث بن سعد[١]، وقال أبو حنيفة وأصحابه والثوري: على المطلّقة المبتوتة من الإحداد مثل ماعلى المتوفّى عنها زوجها[٢].

دليلنا: إجماع الطائفة المحقّة، وأيضاً فإنّ الإحداد حكم شرعي، والأصل انتفاء الأحكام الشرعيّة، فمن أثبتها كان عليه الدليل، وإنّما أوجبنا الإحداد على المتوفّى عنها زوجها وخرجنا عن حكم الأصل بدليل ليس هو هاهنا ثابتاً.



مسألة

[١٩٣]

[أكثر الحمل]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ أكثر مدّة الحمل سنة واحدة. وخالف باقي الفقهاء في ذلك.

فقال الشافعي: أكثر الحمل أربع سنين[٣].

وقال الزهري والليث وربيعة: أكثره سبع سنين[٤].

---

(١) بداية المجتهد: ج٢ ص١٣٢، المغني (لابن قدامة): ج٩ ص١٧٨، المجموع: ج١٨ ص١٨١، ١٨٥.

(٢) الفتاوى الهندية: ج١ ص٥٣٣، بداية المجتهد: ج٢ ص١٣٢، المبسوط (للسرخسي): ج٦ ص٣٢.

(٣) الشرح الكبير: ج٩ ص٨٦، المغني (لابن قدامة): ج٩ ص١١٦، بداية المجتهد: ج٢ ص٣٨٧.

(٤) المغني (لابن قدامة): ج٩ ص١١٦، الشرح الكبير: ج٩ ص٨٧.

وقال أبو حنيفة: أكثره سنتان[١]، وقال الثوري والبتي: أكثره سنتان[٢].

وعن مالك ثلاث روايات: إحداها مثل قول الشافعي أربع سنين، والثاني[٣] خمس سنين، والثالث[٤] سبع سنين[٥].

واعلم أنّ الفائدة في تحديد أكثر الحمل أنّ الرجل إذا طلّق زوجته فأتت بولد بعد الطلاق لأكثر من ذلك الحدّ لم يلحقه، وهذا حكم مفهوم لابدّ من تحقيقه.

والذي يدلّ على صحّة ماذهبنا إليه: بعد الإجماع المتردّد، أنّا نرجع في تحديد الحمل إلى نصوص وتوقيف وإجماع وطرق علميّة، ولانثبته من طريق الظنّ، ومخالفونا يرجعون فيه إمّا إلى أخبار آحاد توجب الظنّ، أو إلى طرق اجتهاديّة لا توجب العلم وأكثر مافيها الظنّ، فتحديدنا أولى.

وأيضاً فإنّه لاخلاف في أنّ السنة مدّة للحمل وإنّما الخلاف فيما زاد عليها، فصار ماذهبنا إليه مجمعاً على أنّه حمل، ومازاد عليه إذا كان لادليل عليه نفينا كونه حملاً؛ لأنّ كونه حملاً يقترن به إثبات حكم شرعي، والأحكام الشرعية تحتاج في إثباتها إلى الأدلّة الشرعيّة.

فإن قالوا: نراعي في هذه اللفظة العادة.

قلنا: العادة والعهد فيما قلنا دون ما قالوه؛ لأنّا لانعهد حملاً يكون أربع سنين ولاسبع سنين، وإنّما يدّعي ذلك من قوله ليس بثابت.

---

(١) الشرح الكبير: ج٩ ص٨٦، المغني (لابن قدامة): ج٩ ص١١٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) في «ألف» و«م»: والثانية.

(٤) في «ألف» و«م»: والثالثة.

(٥) بداية المجتهد: ج٢ ص٣٨٧، المغني (لابن قدامة): ج٩ ص١١٦، المجموع: ج٨؛ ص١٢٥، الشرح الكبير: ج٩ ص٨٦.

فإن قالوا: قد روى الشافعي أنّ ابن عجلان ولد لأربع سنين[١].

قلنا: إنّما عمل في ذلك على ظنّه وحسن اعتقاده في الراوي، ومثل هذا لايجوز بالظنون، وهو معارض بما يروونه عن عائشة أنّها كانت تقول: أكثر الحمل سنتان[٢].

وروى سليم بن عباد قال: كانت عندنا بواسط امرأة بقي الحمل في جوفها خمس سنين[٣]، وإذا تعارضت الأخبار سقط الاحتجاج بها، وثبت ماحدّدنا به أكثر الحمل.

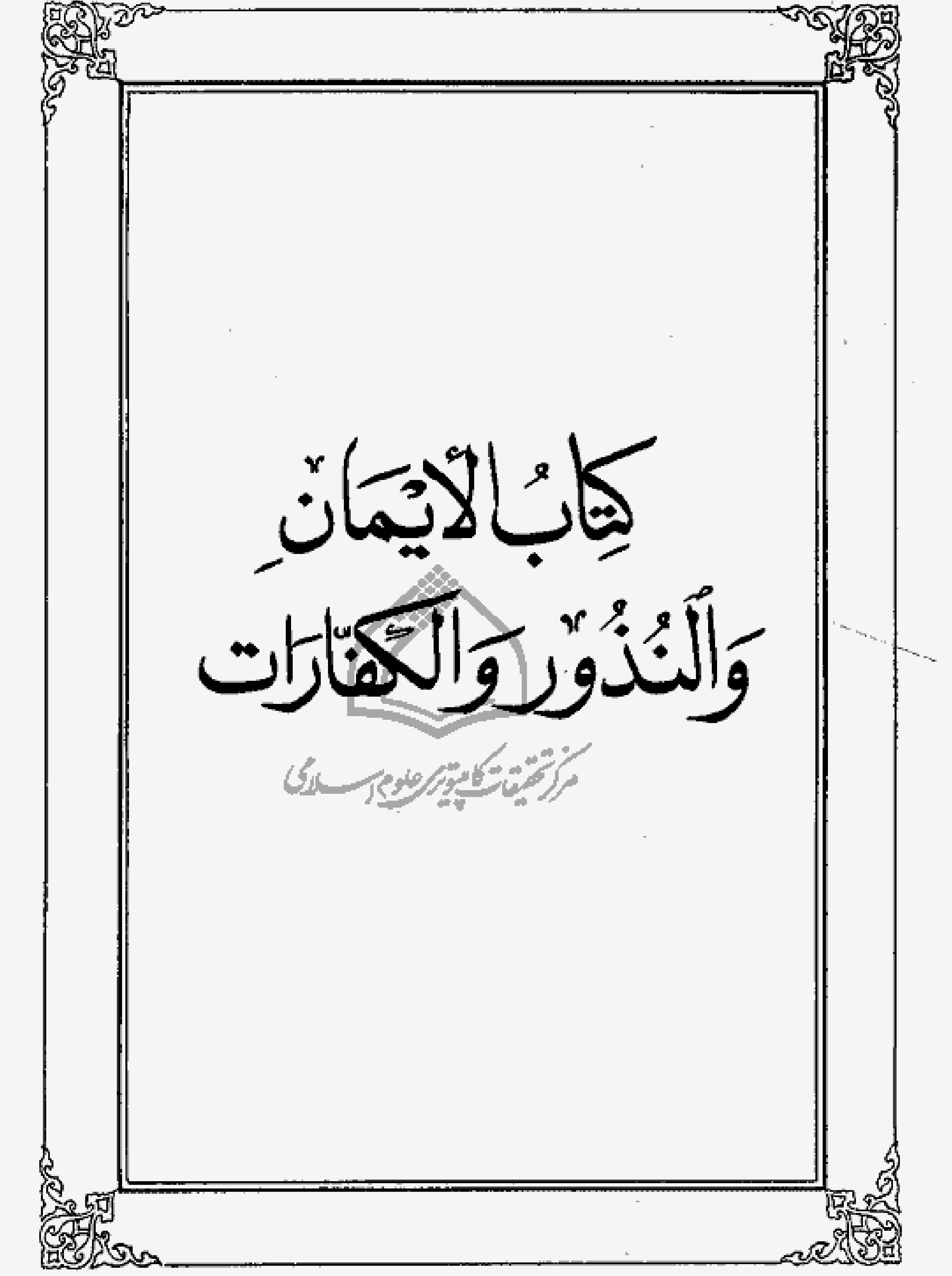


(١) المغني (لابن قدامة): ج٩ ص١١٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) لم نعثر عليه.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



كتاب الأيمان والنذور والكفارات

كتاب الأيمان والنذور والكفّارات

مسألة
[١٩٤]

[اليمين على معصية]

ومما انفردت به الامامية: أنّ من حلف بالله تعالى أن يفعل قبيحاً أو يترك واجباً لم ينعقد يمينه، ولم تلزمه كفّارة إذا فعل ماحلف أنه لايفعله، أو لم يفعل ماحلف أنه يفعله. ومن عدا الامامية يوجبون على من ذكرناه الحنث والكفّارة.

دليلنا: الإجماع المتردّد، وأيضاً فإنّ انعقاد اليمين حكم شرعي بغير شبهة، وقد علمنا بالإجماع انعقاد اليمين إذا كانت على طاعة أو مباح، وإذا تعلّقت بمعصية فلا إجماع ولادليل يوجب العلم على انعقادها، فوجب نفي انعقادها لانتفاء دليل شرعي عليه.

وأيضاً فإنّ معنى انعقاد اليمين أن يجب على الحالف فعل ماحلف أنه يفعله، أو يجب عليه أن لايفعل ماحلف أنه لايفعله، ولاخلاف أنّ الحكم مفقود في اليمين على المعصية؛ لأنّ الواجب عليه أن لايفعلها، فكيف تنعقد يمين يجب عليه أن لايفي بها وأن يعدل عن موجبها؟

فإن قيل: ليس معنى انعقاد اليمين ماادّعيتم، بل معناه وجوب الكفّارة متى خالف أو حنث.

قلنا: هذا غير صحيح؛ لأنّ وجوب الكفّارة وحكم الحنث يتبعان[1] انعقاد

---

(١) في باقي النسخ: إنّما يتبعان.

اليمين؛ لأنّا إنّما نلزمه الكفّارة لأجل خلافه ليمين انعقدت، فكيف نفسّر الانعقاد بلزوم الكفّارة وهو مبنيّ عليه وتابع له؟

والذي يكشف عن صحّة ماذكرناه أنّ الله تعالى أمرنا بأن نحفظ أيماننا ونقيم عليها بقوله تعالى: «واحفظوا أيمانكم»[1]، وبقوله: «أوفوا بالعقود»[2]، فاليمين المنعقدة هي التي يجب حفظها والوفاء بها، ولاخلاف أنّ اليمين على المعصية بخلاف ذلك، فيجب أن تكون غير منعقدة، فإذا لم تنعقد فلا كفّارة فيها.

وأيضاً فإنّ من حلف أنّ يفعل معصية ثمّ لم يفعلها هو [بأن لم يفعلها][3] مطيع لله تعالى فاعل لما أوجبه عليه، فكيف يجب عليه كفّارة فيما أطاع الله تعالى فيه وأدّى الواجب به؟ وإنّما وجبت الكفّارة على من أثم بمخالفة يمينه وحنث لتحطّ عنه الكفّارة الاثم والوزر.

فإن قيل: فقد روي عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنّه قال: من حلف على شئ فرأى ماهو خير منه فليأت الذي هو خير وليكفّر عن يمينه[4].

قلنا: هذا خبر واحد لايوجب علماً ولا يقتضي قطعاً، وإنّما تثبت الأحكام بما يقتضي العلم، ولنا من أخبارنا[5] التي نرويها عن أئمتنا (عليهم السلام) ما لايحصى من المعارضة ممّا يتضمّن التصريح بسقوط الكفّارة.

---

(١) سورة المائدة: الآية ٨٩.

(٢) سورة المائدة: الآية ١.

(٣) ساقط من «ب».

(٤) سنن الدارمي: ج٢ ص١٨٦، سنن ابن ماجة: ج١ ص٦٨١، سنن البيهقي: ج١٠ ص٣٢، الموطأ: ج٢ ص٤٧٨، سنن أبي داود ج٢ ص١٠٩، المستدرك: ج٤ ص٣٠١، سنن النسائي: ج٢ ص١٤٤، صحيح البخاري: ج٢ ص٩٩٥، صحيح مسلم: ج٢ ص٤٨.

(٥) الاستبصار: ج٤ ح٣-٥ ص٤١-٤٢، التهذيب: ج٨ ح٣٥-٣٧ ص٢٨٤، الكافي: ج٧ ص٤٤٣.

ويعارض هذا الخبر بما روي عن النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) في حديث عمر أنّه قال: وليأت الذي هو خير وكفّارتها تركها[١]، يعني (عليه السلام) ترك المعصية؛ لأنّ الكفّارة لـمّا كانت لإزالة الاثم، وترك المعصية إذا كان واجباً فلا إثم عليه فيه، فقد قام مقام الكفّارة.

ونحن نستعمل الخبرين المرويّين عنه (عليه السلام)، فنحمل قوله: وليكفّر على الاستحباب والندب، والمخالف لنا لايمكنه على مذهبه استعمال الخبر المتضمّن سقوط الكفّارة وأن كفّارتها تركها.

مسألة

[١٩٥]

[الحلف بالطلاق أو الظهار أو العتق أو الصدقة]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ القائل إذا قال: إن فعلت كذا فامرأتي طالق أو هي عليّ كظهر أُمّي أو عبدي حرّ أو مالي صدقة، لم يكن كلّ ذلك يميناً يلزم فيها الحنث والكفّارة. وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقالوا: متى حنث لزمه الظهار[٢] والعتق[٣].

وقال ابو حنيفة: إذا حلف بصدقة جميع ماله ثمّ حنث فعليه أن يتصدّق بجميعه[٤]، وقال الشافعي: يجب عليه إذا حنث كفّارة يمين[٥]، وقال مالك: يخرج من ماله الثلث إذا حنث[٦].

---

(١) سنن أبي داود: ج٢ ص١١٦، سنن ابن ماجة: ج١ ص٦٨٢.

(٢) في «ألف» و«ب»: الطلاق والظهار.

(٣) أحكام القرآن (للجصاص): ج٢/٢٩٥.

(٤) بداية المجتهد: ج١ ص٤٤٧.

(٥) بداية المجتهد: ج١ ص٤٤٦، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١/١١٣.

(٦) بداية المجتهد: ج١ ص٤٤٧.

وقد روي موافقة الشيعة عن ابن عبّاس (رحمه الله) وطاووس والشعبي، وأنّه لاشيْ على من حلف بذلك ثمّ حنث[١].

أمّا الدلالة على أنّ الطلاق والظهار لايقعان مشروطين فقد تقدّم في هذا الكتاب[٢]، وأمّا العتق والصدقة في أصحابنا من يفتي بأنه إن أخرج ذلك القول مخرج اليمين كان لغواً باطلاً لاحكم له، وإن أخرجه مخرج النذر كان له حكم النذر، ووجب عليه العتق والصدقة إذا كان ماعلّقه به من الشرط.

وهذا غير صحيح؛ لأنّ النذر عند جميع أصحابنا من شرطه أن يقول الناذر: لله تعالى عليّ كذا إن كان كذا، فإذا قال: عبدي حرّ إن كان كذا أو مالي صدقة، وقصد النذر دون اليمين فلا يكون ناذراً، إلّا أن يقول: لله عليّ صدقة مالي وعتق عبدي، فإن لم يقل ذلك لم يكن ناذراً كما لايكون حالفاً.

والدليل على أنّ ذلك ليس بيمين ولايلزم فيه حنث: إجماع الطائفة، وإجماعهم حجّة. وأيضاً فلا خلاف في أنّ الحالف بغير الله تعالى عاص مخالف لما شرع من كيفيّة اليمين، فإذا كان انعقاد اليمين حكماً شرعياً لم يقع بالمعصية المخالفة للمشروع. وأيضاً فإنّ الأصل براءة الذمّة من الحقوق، ومن أثبت ذلك كان عليه الدليل.

فان احتجّ أبو حنيفة بقوله تعالى: «ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدّقن»[٣] الآية، وأنّه تعالى ذمّهم على مخالفة نفس ماعاهدوا عليه .

فالجواب أنّا لانسلّم أنّ ذلك عهد، فمن ادّعى أنّ له حكم العهد فعليه

---

(١) لم نعثرعليه.

(٢) في ص ٢٩٨و٣٢١.

(٣) سورة التوبة: الآية ٧٥.

الدلالة[١]. وبعد فإنّ أكثر أصحابنا يقولون: إنّ قوله: عليّ عهد الله ليس بيمين.

مسألة

[١٩٦]

[كفارة مخالفة العهد]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ القائل إذا قال: عليّ عهد الله أن لاأفعل محرّماً ففعله، أو أن أفعل طاعة فلم يفعلها، أو ذكر شيئاً مباحاً ليس بمعصية ثمّ خالف، أنّه يجب عليه عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستّين مسكيناً، وهو مخيّر بين الثلاث. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك.

فعند أبي حنيفة ومالك أنّ هذا القول يمين يجب فيه مايجب في حنث اليمين[٢].

وقال الشافعي: إن نوى بذلك اليمين كان يميناً، ومتى لم ينو لم يكن يميناً[٣].

دليلنا: إجماع الطائفة المحقّة. وإن شئت أن تقول: قد ثبت أنّ من حلف على أن يفعل فعلاً هو معصية أنّه يجب عليه أن لايفعله ولا كفّارة تلزمه، وكلّ من قال بسقوط الكفّارة عمّن ذكرناه قال فيمن عاهد الله تعالى ثمّ نكث: إنّ الكفّارة التي ذكرناها تلزمه، ولاأحد من الأمّة يفرّق بين المسألتين، فمن فرّق بينهما خالف الإجماع.

---

(١) في «الف» و«م»: اقامة الدلالة.

(٢) اختلاف العلماء (للمروزي): ص٢١٧.

(٣) اختلاف العلماء (للمروزي): ص٢١٧، المجموع: ج١٨/٢٣.

مسألة

[١٩٧]

[لو حنث ناسياً أو مكرهاً]

وممّا يظنّ انّ الامامية انفردت به ـ وللشافعي[١] فيه قولان أحدهما موافق للامامية ـ أنّ من حلف بالله تعالى أن لايدخل داراً أو لايفعل شيئاً ففعله مكرهاً أو ناسياً فلا كفّارة عليه. وألزمه باقي الفقهاء الكفّارة[٢]، إلّا على أحد قولي الشافعي الذي ذكرناه.

دليلنا على صحّة ماذكرناه وذهبنا إليه: الإجماع المتكرّر، وأيضاً قوله تعالى: «ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به»[٣].

فإذا قيل: الجناح هو الاثم.

قلنا: قد يعبّر به في القرآن والشريعة عن الاثم وعن كلّ ثقل، فيجب حمله على الأمرين مالم تقم دلالة.

وأيضاً فإنّ النسيان والإكراه يرفعان التكليف العقلي، فكيف لايرفعان التكليف السمعي؟

وأيضاً فإنّ الكفّارة وضعت في الشريعة لإزالة الاثم المستحق، وقد سقط الاثم عن الناسي بلا خلاف، فلا كفّارة عليه.

وأيضاً فإنّ الفعل المحلوف عليه يتعذّر بالإكراه والنسيان كما يتعذّر بفقد القدرة، فكما يرتفع التكليف مع فقد القدرة فكذلك يرتفع مع الإكراه وفقد

---

(١) الشرح الكبير: ج١١ ص١٨٤-١٨٥، بداية المجتهد: ج١ ص٤٣٤، المغني (لابن قدامة): ج١١ ص٢٨٩.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج١١ ص١٧٤-١٧٦، البحر الزخار: ج٥ ص٢٤٢.

(٣) سورة الأحزاب: الآية ٥.

العلم، وكما أنّ من حلف على أن يفعل شيئاً وفقد قدرته عليه لايلزمه كفّارة، فكذلك من حلف أنّه يفعله فأُكره على أن لايفعله أو سلب علمه، فيجب أيضاً أن لا تلزمه الكفّارة؛ لارتفاع التمكّن على الوجهين معاً.

ويمكن أن يعارض المخالفون في هذه المسألة بما رووه وهو ظاهر في كتبهم ورواياتهم عن ابن عبّاس (رحمه الله) عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنّه قال: إنّ الله تعالى تجاوز لأُمّتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه[1].

وليس لهم أن يحملوا الخبر على إثم الخطأ والنسيان دون حكمهما؛ لأنّ الواجب حمله عليهما معاً إلّا أن تقوم دلالة، ألا ترى أنّ رفع الخطأ والنسيان نفسهما لايمكن أن يراد بالخبر، وإنّما المراد مايرجع إلى الخطأ والنسيان من حكم ١٠ وإثم، وليس حملها على أحدهما بأولى من الآخر، فيجب حمله عليهما.

مسألة

[١٩٨]

[لو حلف على الترك حيناً]

وممّا يجوز أن يظنّ بالامامية الانفراد به: أنّ من حلف أن لا يكلّم زيداً حيناً وقع على ستة أشهر. وقد وافق الامامية أبو حنيفة[2] في ذلك، والشافعي يذهب إلى أنّ الحين يقع على الأبد[3]، وقال مالك: الحين سنة واحدة[4].

والذي يجب تحقيقه أنّ هذا القائل إذا كان عنى[5] بالحين زماناً بعينه فهو

---

(١) سنن البيهقي: ج٧ ص٣٥٦ وج٨ ص٢٣٥، سنن ابن ماجة: ج١ ص٦٥٩.

(٢) الفتاوى الهندية: ج٢ ص١٠٥.

(٣) المجموع: ج١٨ ص١٠٣، المغني (لابن قدامة): ج١١ ص٣٠٢.

(٤) المغني (لابن قدامة): ج١١ ص٣٠٢، المجموع: ج١٨ ص١٠٤.

(٥) في «ألف»: نوى.

على مانواه، وإن أطلق القول عارياً من نيّة كان عليه[١] ستّة أشهر.

دليلنا على صحّة مذهبنا: الإجماع المتردّد.

وإذا كان إسم الحين يقع على أشياء مختلفة فيقع على الزمان، كما في قوله تعالى: «فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون»[٢]، وإنّما أراد زمان الصباح والمساء كلّه.

ورأيت بعض متقدّمي شيوخ[٣] أصحاب أبي حنيفة يحمل هذه الآية على أنّ المراد بها ساعة واحدة،فكأنّه قال سبحانه: ساعة تمسون وساعة تصبحون[٤].

وهذا غلط فاحش منه لايخفى.

وممّا يقع عليه أيضاً إسم الحين أربعون سنة، قال الله تعالى: «هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً»[٥]، فذكر المفسّرون[٦] أنه تعالى أراد أربعين سنة.

ويقع أيضاً إسم الحين على وقت مبهم، قال الله تعالى: «ومتّعناهم إلى حين»[٧].

ويقع على ستّة أشهر، قال الله تعالى: «تؤتي أكلها كلّ حين بإذن ربها»[٨]، وروي عن ابن عبّاس (رحمه الله): أنّ المراد ستة أشهر[٩]، وقال

---

(١) في باقي النسخ: على.

(٢) سورة الروم: الآية ١٧.

(٣) ساقط من باقي النسخ.

(٤) أحكام القرآن (للجصاص): ج٣ ص١٨٢.

(٥) سورة الإنسان: الآية ١.

(٦) أحكام القرآن (للجصاص): ج٣ ص ١٨٢.

(٧) سورة يونس: الآية ٩٨.

(٨) سورة إبراهيم: الآية ٢٥.

(٩) المجموع: ج١٨ ص١٠٤، أحكام القرآن (للجصاص): ج٣ ص١٨٣.

غير ابن عبّاس: سنة[1].

ومع اشتراك اللفظ لابدّ من دلالة في حمله على البعض، ولمّا نقلت الامامّية عن أئمتها (عليهم السلام) أنّه ستّة أشهر وأجمعوا عليه، كان ذلك حجّة في حمله على ماذكرناه.

وأبو حنيفة مع اعترافه باحتمال اللفظ للمعاني المختلفة كيف حمله على ستّة أشهر بغير دليل مرجّح؟ واللفظ يحتمل ذلك ويحتمل غيره، وكذلك مالك، وأمّا الشافعي فهو أعذر منهما؛ لأنّه لمّا رأى الاشتراك حمله على التأبيد.

مسائل النذر



مسألة

[١٩٩]

[لفظ النذر]

ومما انفردت الامامية به: أنّ النذر لاينعقد إلّا بأن يقول الناذر: لله عليّ كذا وكذا بهذا اللفظ، فإن خالف هذه الصيغة وقال: عليّ كذا وكذا ولم يقل: لله عزّوجلّ، لم ينعقد نذره.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك[2]، وقد روي عن الشافعي وأبي ثور[3] موافقة الامامّية في ذلك.

دليلنا على ماذهبنا إليه: الإجماع الذي تكرّر، وأيضاً فلا خلاف في أنّه إذا

(١) أحكام القرآن (للجصاص): ج٣ ص١٨٢، المجموع: ج١٨ ص١٠٤.

(٢) المجموع: ج٨ ص٤٥١.

(٣) الهداية: ج٢ ص٨٦.

قال باللفظ الذي ذكرناه يكون ناذراً، وانعقاد النذر حكم شرعي لابدّ فيه من دليل شرعي، وإذا خالف ما ذكرناه فلا دليل عل انعقاده ولزوم الحكم به.

وأيضاً فإنّ الأصل براءة الذمّة من حكم النذر، فمن ادّعى مع اللفظ المخالف لقولنا وجوبه في الذمّة فعليه الدليل.

مسألة

[٢٠٠]

[نذر المعصية]

وممّا كأنّ[١] الامامية منفردة به: أنّ النذر لايصحّ في معصية ولا بمعصية، ولا تكون المعصية فيه سبباً ولامسبّباً، فأمّا كون المعصية سبباً فمثاله: أن ينذر أنّه إن شرب خمراً أو ارتكب قبيحاً أعتق عبده، ومثال كون المعصية مسبّباً: أن يعلّق بما يبلغه من غرضه أن يشرب خمراً أو يرتكب قبيحاً.

والشافعي يوافق الشيعة في أنّ نذر المعصية لاكفّارة فيه[٢]، وما كان عندي أنّه يوافقنا في إبطال كون المعصية سبباً حتّى قال لي[٣] بعض شيوخ الشافعيّة: إنّ الشافعي يوافقنا أيضاً في ذلك[٤].

والدلالة على قولنا: بعد إجماع الطائفة، أنّ لزوم النذر حكم شرعي لايثبت إلّا بدليل شرعي، وقد علمنا أنّ السبب أو المسبّب إذا لم يكن معصية انعقد النذر ولزم الناذر حكمه بلا خلاف، فمن ادّعى مثل ذلك في المعصية فعليه الدلالة.

---

(١) في باقي النسخ: كانت.

(٢) المجموع: ج٨ ص٤٥٢.

(٣) ساقط من «ألف» و«ب».

(٤) بداية المجتهد: ج١ص٤٤٢، المغني (لابن قدامة): ج١١ ص٣٣٤.

وأيضاً فمعنى قولنا في انعقاد النذر أنّه يجب على الناذر فعل ماأوجبه على نفسه، وإذا علمنا بالإجماع أنّ المعصية لاتجب في حال من الأحوال، علمنا أنّ النذر لاينعقد في المعصية.

ويجوز أن يعارض المخالفون بالخبر الذي يروونه عن النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) أنّه قال: لانذر في معصية[1]، ولم يفرّق بين أن تكون المعصية سبباً أو مسبّباً.

مسألة
[٢٠١]
[كفارة النذر]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ من خالف النذر حتىّ فات فعليه كفّارة، وهي عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستّين مسكيناً، وهو مخيّر في ذلك، فإن تعذّر عليه الجميع كان عليه كفّارة يمين. وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا هذه الكفّارة[2].

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: الإجماع المتردّد. وإن شئت أن تبنيه على بعض المسائل المتقدّمة، فتقول: كلّ من ذهب إلى أنّ قول القائل: مالي صدقة أو امرأتي طالق إن كان كذا أنّه لاشئ يلزمه وإن وقع الشرط، أوجب عنده[3] الكفّارة على من لم يف بنذره، والتفرقة بين الأمرين خلاف الإجماع.

١٨ وإن شئت أن تقول: كلّ من منع انعقاد النذر على معصية أو بمعصية على

---

(١) نصب الراية: ج٣ ص٣٠٠، صحيح مسلم: ج٢ ص٤٥.

(٢) المجموع: ج٨ ص٤٦٠.

(٣) ساقط من «ألف» و«ب».

كلّ حال، أوجب هذه الكفّارة فيمن فوّت نفسه نذره.

ولايلزم على ذلك أنّ الشافعي يوافق في بطلان النذر المتعلّق بالمعصية؛ لأنّه لايمنع منه على كلّ حال ويشرطه بالاجتهاد، وهو يجوّز لمن أدّاه اجتهاده إلى خلافه أو استفتى من هذه حاله خلاف مذهبه، ونحن لانجوّز خلاف مذهبنا على كلّ حال، وقد شرطنا أنّ من منع ذلك على كلّ حال قد أوجب الكفّارة، وهذا ما لايوجد مع الشافعي.

[٢٠٢]

[لو نذر سعياً الى مشهد]

وممّا يظنّ أنّ الامامية انفردت به: القول بأنّ من نذر سعياً إلى مشهد من مشاهد النبيّ (عليه وآله السلام) أو أمير المؤمنين (عليه السلام) أو أحد من الأئمة (عليهم السلام) أو نذر صياماً أو صلاة فيه أو ذبيحة لزمه الوفاء به.

وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك[١]، إلّا أنّه قد روي عن الليث بن سعد أنّه قال: متى حلف الرجل أن يمشي إلى بيت الله عزّوجلّ ونوى بذلك مسجداً من المساجد أنّ ذلك يلزمه[٢] [٣].

دليلنا: الإجماع الذي يتكرّر، وأيضاً قول الله تعالى: «ياأيّها الذين آمنوا أوفوا بالعقود»[٤]، وهذا عقد فيه طاعة لله عزّوجلّ وقربة.

---

(١) المجموع: ج٨ ص٤٧٧.

(٢) سنن البيهقي: ج١٠ ص٧٨.

(٣) في «الف» و«ب»: لزمه ذلك.

(٤) سورة المائدة: الآية ١.

وليس لهم أن يقولوا: قد أوجب على نفسه جنساً لا يجب مثله في العبادات؛ لأنّ السعي قد يجب إلى البيت الحرام، وفي مواضع الصلاة والصيام والذبح لاشبهة فيه.

ويعارضون بما يروى عنه (عليه السلام) من قوله: من نذر أن يطيع الله فليطعه[١].

مسألة

[٢٠٣]

[الاشتراط في النذر]

وممّا كأنّ الامامية منفردة به: أنّ النذر لاينعقد حتّى يكون معقوداً بشرط متعلّق[٢]، كأن يقول: لله عليّ إن قدم فلان أو كان كذا أن أصوم أو أتصدّق، ولو قال: لله عليّ أن أصوم أو أتصدّق من غير شرط يتعلّق به لم ينعقد نذره.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك[٣]، إلّا أنّ أبا بكر الصيرفي وأبا إسحاق المروزي[٤] ذهبا إلى مثل ماتقوله الامامية.

دليلنا على صحّة ذلك: الإجماع الذي تردّد، وأيضاً إنّ معنى النذر في القرآن يكون متعلّقاً بشرط، ومتى لم يتعلّق بشرط لم يستحقّ هذا الاسم، وإذا لم يكن ناذراً إذا لم يشترط لم يلزمه الوفاء؛ لأنّ الوفاء إنّما يلزم متى ثبت الاسم والمعنى.

فأمّا استدلالهم بقوله تعالى: «أوفوا بالعقود»، وبقوله: «وأوفوا بعهد الله

---

(١) صحيح البخاري: ج٢ ص٩٩١، نصب الراية: ج٣ ص٣٠٠، سنن البيهقي: ج١٠ ص٧٥، بداية المجتهد: ج١ ص٤٤٢.

(٢) في «ألف» و«ب»: متعلق به.

(٣) المجموع: ج٨ ص٤٥٨.

(٤) المجموع: ج٨ ص٤٥٨.

إذا عاهدتم»[١]، وبما روي عنه (عليه السلام) من قوله: من نذر أن يطيع الله فليطعه، فليس بصحيح.

أمّا الآية فإنّا لانسلّم أنّه مع التعرّي من الشرط يكون عقداً، وكذلك لانسلّم لهم أنّ مع الخلو من الشرط يكون عهداً، والآيتان تناولتا مايستحقّ إسم العقد والعهد، فعليهم أن يدلّوا على ذلك.

وأمّا الخبر[٢] عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) فإنّه أمر بالوفاء بما هو نذر على الحقيقة، ونحن نخالف في أنّه يستحقّ هذه التسمية مع فقد الشرط، فليدلّوا عليه.

فأمّا استدلالهم بقول جميل:

فليت رجالاً فيك قد نذروا دمي ... وهمّوا بقتلي يابثين لقوني[٣]

وبقول عنترة:

الشاتمي عرضي ولم أشتمهما ... والناذرين إذا لقيتهما دمي[٤]

وأنّ الشاعرين أطلقا إسم النذر مع عدم الشرط.

فمن ركيك الاستدلال؛ لأنّ جميلاً ماحكى لفظ نذرهم، وإنّما خبّر عن أعدائه بأنّهم نذروا دمه، فمن أين لهم أنّ نذرهم الذي خبّر عنه لم يكن مشروطاً؟

وكذلك القول في بيت عنترة. على أنّ قوله: إذا لقيتهما [أو إذا لم ألقهما][٥] دمي [على اختلاف الرواية][٦] دمي هو الشرط، فكأنّهم قالوا: إذا لقيناه

---

(١) سورة النحل: الآية ٩١.

(٢) في «الف»: الخبر المروي. .

(٣) ديوان جميل بثينة: ص٩٣.

(٤) ديوان عنترة بن شداد: ١٨، المعلقات العشرة: معلقة عنترة بن شداد ص١٥٩.

(٥) و (٦) مابين المعقوفات ساقط من «الف» و«ب».

قتلناه، فنذروا قتله والشرط فيه اللقاء له.

مسائل الكفّارات

وقد مضى في صدر هذا الكتاب الكلام في المسائل التي تنفرد بها الاماميّة في كفّارة واطئ امرأتـه في الحيض[١]، وفي بـاب الصوم أيضاً فيمـن تعـمّد أن يبقى جنبـاً من ليل شـهر رمضان إلى نهاره[٢]، وفي نظائر هذه المسألة من باب الصوم فوجب[٣] فيها من الـكفّارة مالايوجـبه أكثر الفقهـاء، وقد بيّناها في باب مسائل الصوم وفي كفّارة الجنايات في الحرم[٤]، ولافائدة في إعادة مامضى، وإنّما نذكر مالم يتقدّم ذكره.



مسألة

[٢٠٤]

[الوطئ أمته حائضاً]

وممّا انفردت به الاماميّة: الـقول بأنّ من وطئ أمته وهـي حائض أنّ عليه أن يتصدّق بثلا ثة أمداد من طعام على ثلا ثة مساكين. وخالف باقي الفقهاء في ذلك[٥].

دليلـنا: بعد الإجماع المتردّد، أنّا قد علمنـا أنّ الصدقة برّ وقربـة وطاعة لله تعالى، فـهـي داخـلة تحت قـولـه تـعالى: «افعلـوا الخير»[٦] وأمـره بالطاعة فـيـما

---

(١) تقدم في ص١٢٦.

(٢) تقدّم في ص ١٨٥.

(٣) في «الف»: يوجب.

(٤) تقدم في ص ٢٤٩.

(٥) المغني (لابن قدامة): ج١ ص٣٥٠-٣٥٢.

(٦) سورة الحج: الآية ٧٧.

لايحصى من الكتاب، وظاهر الأمر يقتضي الإيجاب في الشريعة، فينبغي أن تكون هذه الصدقة واجبة بظاهر القرآن، وإنّما يخرج بعض ما يتناوله هذه الظواهر عن الوجوب ويثبت له حكم[1] الندب بدليل قاد إلى ذلك ، ولا دليل هاهنا يوجب العدول عن الظاهر.

مسألة

[٢٠٥]

[لو نام عن صلاة العشاء]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من نام عن صلاة العشاء الآخرة حتّى يمضي النصف الأوّل من الليل، وجب عليه أن يقضيها إذا استيقظ وأن يصبح صائماً كفّارة عن تفريطه. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك[2].

دليلنا على صحّة قولنا: بعد الإجماع الذي يتردّد، الطريقة التي ذكرناها[3] قبل هذه المسألة بلا فصل من قوله تعالى: «وافعلوا الخير» وأمره جلّ وعزّ بالطاعة على الترتيب الذي بيّناه.

مسألة

[٢٠٦]

[لو جزّت المرأة شعرها]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ على المرأة إذا جزّت شعرها كفّارة قتل الخطأ:

---

(١) ساقط من «الف».

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) في «ألف»: سلكناها.

عتق رقبة أو إطعام ستّين مسكيناً أو صيام شهرين متتابعين، فإن خدشت وجهها حتّى تدميه كان عليها كفّارة يمين. وخالف باقي الفقهاء في ذلك.

ودليلنا: ماتقدّم ذكره، ولامعنى لإعادته.

مسألة

[٢٠٧]

[لو شق ثوبه في موت ولده]

وممّا انفردت به الامامية: أن من شقّ ثوبه في موت ولد له أو زوجته كان عليه كفّارة يمين. وخالف باقي الفقهاء في ذلك[1].

دليلنا على صحّة مذهبنا: ما ذكرناه فيما تقدّم في المسألتين المتقدّمتين بلا فصل.

مسألة

[٢٠٨]

[لو تزوج بذات بعل]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ من تزوّج امرأة ولها زوج وهو لايعلم بذلك أنّ عليه أن يفارقها ويتصدّق بخمسة دراهم. وخالف باقي الفقهاء في ذلك.

والدليل على ذلك: ماتقدّم ذكره.

* * *

---

(١) المجموع: ج٥ ص٣٠٧.

مسألة

[٢٠٩]

[عتق ولد الزنا في الكفارة]

وممّا يظنّ أنّ الامامية انفردت به: القول بأنّ ولد الزنا لايعتق في شيء من الكفّارات. وقد روي وفاقها عن عبدالله بن عمر وعطاء والشعبي وطاووس[١]، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك[٢].

دليلنا: بعد إجماع الطائفة، قوله تعالى: «ولا تيمّموا الخبيث منه تنفقون»[٣]، وولد الزنا يطلق عليه هذا الاسم.

وقد رووا عن رسول الله (صلّى الله عليه وآله) أنّه قال: لاخير في ولد الزنا لافي لحمه ولافي دمه ولافي جلده ولافي عظمه ولافي شعره ولافي بشره ولافي شيء منه[٤]. وإجزاؤه في الكفّارة وإسقاط الحكم به عن الجاني ضربٌ كثير من الخير، وقد نفاه الرسول (صلّى الله عليه وآله).

فإن تعلّقوا بظاهر قوله تعالى «فتحرير رقبة»[٥]، قلنا: نخصّ ذلك بدليل كما خصّصنا كلّنا أمثاله بالدليل.

مسألة

[٢١٠]

[الوافطر في صوم التتابع لمرض]

وممّا يظنّ انفراد الامامية به: القول بأنّ من أفطر لمرض في صوم التتابع بنى

(١) المغني (لابن قدامة): ج١١ ص٣٧٢.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج١١ ص٢٧٢.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٦٧.

(٤) لم نعثر عليه.

(٥) سورة النساء: الآية ٩٢، والمجادلة: الآية ٣.

على ماتقدّم ولم يلزمه الاستئناف. وقد وافق الامامية على هذا أحد قولي الشافعي، وله في هذه المسألة قولان، أحدهما: أن يستأنف مثل قول باقي الفقهاء، والآخر: لايستأنف[1].

دليلنا: الإجماع المتردّد، وأيضاً فإنّ المرض عذر ظاهر لسقوط الفروض، وقد علمنا أنه لو أفطر بغير عذر للزمه الاستئناف ولم يجز له البناء، فلا يجوز أن يكون مثل ذلك حكمه مع العذر؛ لأنّ المعذور لابدّ أن يخالف حكمه حكم من لاعذر له.

والقوم يفرّقون بين المرض والحيض في هذا الحكم، ولافرق بينهما عند التأمّل؛ لأنّ لكلّ واحد منهما عذراً لايقدر على دفعه والانفكاك منه.

١٠ مسألة

[٢١١]

[لو افطر في صوم التتابع لغير عذر]

ومن انفراد الامامية به: القول بأنّ من صام من الشهر الثاني يوماً أو أكثر من صيام الشهرين المتتابعين وأفطر من غير عذر كان مسيئاً، وجاز له أن يبني على ماتقدّم من غير استئناف. وخالف باقي الفقهاء في ذلك.

دليلنا: بعد الإجماع الذي يتكرّر، قوله تعالى: «وماجعل عليكم في الدين من حرج»[2]، وقوله تعالى: «يريد الله أن يخفّف عنكم»[3]، وقد علمنا أنّ إلزام[4] من ذكرناه الاستئناف مشقّة شديدة وحرج عظيم.

---

(١) المجموع: ج١٧ ص٣٧٣.

(٢) سورة الحج: الآية ٧٨.

(٣) سورة النساء: الآية ٢٨.

(٤) في «الف»: في الزام.

كتابُ
مسائل العِتق والتدبير والكتابة

كتاب مسائل العتق والتدبير والكتابة

مسألة

[٢١٢]

[القصد في العتق]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ العتق لايقع إلّا بقصد إليه وتلفّظ به، ولايقع مع الغضب الشديد الذي لايملك معه الاختيار، ولامع الإكراه، ولافي السكر، ولاعلى جهة اليمين. وخالف باقي الفقهاء في ذلك[١].

دليلنا: بعد الإجماع من الطائفة، كلّ شيءٍ دللنا به على أنّ الطلاق لايقع مع هذه الوجوه التي ذكرناها، وقد تقدّم.

وإن شئت أن تقول: كلّ من قال من الأُمّة بأنّ الطلاق لايقع على هذه الوجوه قال بمثله في العتق، والتفرقة بين المسألتين خلاف الإجماع.

فإن قيل: فأنتم تجيزون أن يقع العتق مشروطاً، مثل أن تقول: إن شفاني الله من مرضي فعبدي حرّ، والتدبير والمكاتبة عتق مشروط أيضاً.

قلنا: إنّما أنكرنا أن يقع على جهة اليمين، مثل أن يقول: إن دخلت الدار وفعلت كذا فعبدي حرّ، وماأنكرنا أن يقع مشروطاً في النذور والقربات.

---

(١) اختلاف العلماء (للمروزي): ص١٧٥.

مسألة

[٢١٣]

[ولاء المعتق]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ الولاء للمعتق إنّما يثبت في العتق الذي ليس بواجب بل على سبيل التبرّع، فأمّا إذا كان العتق في أمر واجب ككفّارة الظهار أو قتل أو إفطار في شهر رمضان أو نذر أو ما أشبه ذلك من جهات الواجب، فإنّ الولاء يرتفع فيه والمعتق سائبة لاولاء للمعتق عليه. وخالف باقي الفقهاء في ذلك[١].

دليلنا: بعد الإجماع الذي يتردّد، أنّ الولاء حكم شرعي، والأصل انتفاء الأحكام الشرعيّة، وإنّما تثبت بالأدلّة القاهرة، وقد علمنا ثبوت الولاء في عتق المتبرّع، ولم يقم دليل على ثبوته في العتق الواجب، فيجب أن يكون على الأصل في انتفائه.

مسألة

[٢١٤]

[لو علق العتق بعضو]

وممّا انفردت به الامامية القول: بأنّ المولى إذا علّق العتق بعضو من أعضاء عبده أيّ عضو كان لم يقع عتقه. وخالف باقي الفقهاء في ذلك.

فذهب أبو حنيفة إلى أنّه إن علّق العتق بعضو يعبّر به عن الجملة كالرأس والفرج وقع العتق وإلّا لم يقع[٢].

---

(١) المجموع: ج١٦ ص٤٢.

(٢) البحر الزخار: ج٥ ص١٩٣.

وذهب الشافعي إلى أنّ العتق يقع إذا علّق بكلّ عضو من[1] يد أو رجل وغير ذلك[2].

دليلنا: الإجماع المتردّد، وأيضاً فإنّ وقوع العتق حكم شرعي لايجوز إثباته إلّا بدليل قاطع، وقد علمنا أنّ حكم العتق يثبت إذا علّق بالجملة، ولم يقم دليل على ثبوته إذا علّق بالأعضاء، فيجب أن ينفيه.

مسألة

[٢١٥]

[اعتبار القربة في العتق]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ العتق لايقع إلّا إذا كان لوجه الله والقربة إليه، ولم يقصد به غير ذلك من الوجوه مثل الإضرار أو مايخالف القربة. وخالف باقي الفقهاء في ذلك[3].

والدلالة على صحة مذهبنا: بعد إجماع الطائفة المحقّة، أنّ العتاق حكم شرعي لايثبت إلّا بدليل شرعي، ولادليل على وقوعه مع نفي القربة.

مسألة

[٢١٦]

[عتق الكافر]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ من أعتق عبداً كافراً لايقع عتقه. وخالف

---

(١) في «الف»: من اعضائه من.

(٢) البحر الزخار: ج٥/١٩٣.

(٣) المصدر السابق.

باقي الفقهاء في ذلك[١].

والدليل على صحّة مذهبنا: مامضى في المسألتين المتقدمتين، وأيضاً فإنّ في جعل الكافر حرّاً تسليطاً له على مكاره أهل الدين والإيمان، وذلك لايجوز.

مسألة

[٢١٧]

[العبد بين شريكين]

ومما انفردت به الامامية: أنّ العبد إذا كان بين شريكين أو أكثر من ذلك فأعتق أحد الشركاء نصيبه انعتق ملكه من العبد خاصّة، فإن كان هذا المعتق موسراً طولب بابتياع حصص شركائه، فإذا ابتاعها انعتق جميع العبد، وإن كان المعتق معسراً وجب أن يستسعى العبد في باقي ثمنه، فإذا أدّاه عتق جميعه، فإن عجز العبد عن التكسّب والسعاية كان بعضه عتيقاً وبعضه رقيقاً، وخدم ملّاكه بحساب رقّه، وتصرّف في نفسه بحساب ماانعتق منه. وخالف باقي الفقهاء في هذه الجملة:

فقال أبو حنيفة: إذا أعتق أحد الشريكين عتق نصيبه، ولشريكه ثلاث خيارات إن كان موسراً: إن شاء أعتق وإن شاء استسعى وإن شاء ضمن، وإن كان معسراً سعى العبد ولم يرجع على المعتق[٢].

وقال ابن أبي ليلى: يعتق كلّه، وهو قول أبي يوسف ومحمّد[٣]، وإن كان

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج١١ ص٢٦٢، أحكام القرآن (للجصاص): ج٣ ص٤٢٥.

(٢) الفتاوى الهندية: ج٢ ص٩، مجمع الأنهر: ج١ ص٥٢٤، الجوهرة: ج٢ ص١٢٩، اختلاف العلماء: ص٢٢٥، بداية المجتهد: ج٢ ص٣٩٦-٣٩٧، المبسوط (للسرخسي): ج٧ ص١٠٣، المغني (لابن قدامة): ج١٢ ص٢٤٢.

(٣) بداية المجتهد: ج٢ ص٣٩٦، المغني (لابن قدامة): ج١٢ ص٢٤٢.

موسراً ضمن، وإن كان معسراً سعى العبد. وهو قول الثوري والحسن بن صالح ابن حي[١].

وحكى أبو يوسف عن ربيعة في عبد بين رجلين أعتقه أحدهما لم يجز عتقه، فإن أعتقه الآخر فقد تمّ عتقهما[٢].

وقال مالك والشافعي: إذا أعتقه أحدهما وهو موسر فقد عتق كلّه وضمن، فإن كان معسراً كان نصيبه رقيقاً يتصرّف فيه[٣].

وقال عثمان البتي: لاشيْ على المعتق إلّا أن تكون جارية رائعة[٤] تراد للوطء فيضمن ماأدخل على صاحبه من الضرر[٥].

وحكى الطحاوي عن قوم أنّهم قالوا: يعتق العبد كلّه ويضمن المعتق من شركائه موسراً كان أو معسراً[٦].

ومن تأمّل هذه الأقاويل المختلفة وجد قول الامامّية ـ كثّرهم الله ـ على ترتيبه منفرداً عنها.

والدلالة على صحّة مذهبنا: الإجماع الذي يتكرّر. ثمّ إنّ القول بنفوذ العتق في نصيب المعتق لابدّ منه؛ لأنّه يتصرّف في ملكه، وتعدّيه إلى ملك غيره لايجوز؛ لأنّ من لايملك شيئاً لايجوز تصرّفه فيه، وتبعيض العتق الذي بنيت هذه المسألة عليه لابدّ منه.

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج١٢ ص٢٤٢، اختلاف العلماء: ص٢٢٥، الاشراف (لابن المنذر): ٣٠٥.

(٢) الجوهرة: ج٢ ص١٢٩، مجمع الأنهر: ج١ ص٥٢٤.

(٣) المدونة الكبرى: ج٧ ص٣٧ـ٣٩، الاشراف (لابن المنذر): ص٣٠٥، اختلاف العلماء: ص٢٢٥، بداية المجتهد: ج٢ ص٣٩٦، المغني (لابن قدامة): ج١٢ ص٢٤٢.

(٤) في «الف» و«ب»: رائعة.

(٥) المغني (لابن قدامة): ج١٢ ص٢٤٢.

(٦) لا يوجد كتابه لدينا.

وأمّا الشافعي فقد صرّح به فيما حكاه عنه، وكذلك أبو حنيفة أيضاً في إثبات الخيارات للشريك، إلّا أنّا إذا قلنا لأبي حنيفة: أرأيت إذا كان المعتق معسراً وعجز العبد عن السعاية والتكسّب كيف يكون الحال؟ فلابدّ له عند ذلك من القول بمثل ماقلناه.

وأمّا الشافعي فيلزمه أن يقال له: إنّما يجوز أن يكون بعضه رقيقاً وبعضه حرّاً إذا فقدت الحيلة في حرّيته، إمّا بتضمين المعتق إن كان موسراً أو بسعاية العبد إن كان المعتق معسراً، لاسيّما وأنتم كلّكم تروون عن النبيّ (عليه السلام) أنّه قال من أعتق شقصاً من مملوك فعليه خلاصه كلّه من ملكه، فإن لم يكن له مال استسعي العبد غير مشقوق عليه[1].

١٠وتروون أيضاً عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنّه قال: من أعتق شركاً له في عبد فهو حرّ كلّه[2]، وظاهر هذا الخبر يقتضي ماحكيناه عن أبي يوسف ومحمّد، وذلك باطل عندنا وعند الشافعي، فثبت أنّه (عليه السلام) أراد استحقاق التوصّل إلى الحرّية بكلّ سبب.

فإن استدلّ الشافعي بما يروى عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) من قوله: من أعتق شقصاً له في عبده وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوّم عليه قيمة عدل، وأعطى شركاءه حصّتهم، وعتق عليه العبد، وإلّا فقد عتق عليه ماعتق ورقّ عليه مارقّ[3].

١٨فالجواب أنّ هذا خبر واحد وإن كنّا لانعرفه ولاندري عدالة راويه، وقد

---

(١) صحيح البخاري: ج٣ ص١٩٠، الجامع للأصول: ج٩ ص٤٧، بداية المجتهد: ج٢ ص٣٩٧، نصب الراية: ج٣ ص٢٨٢، سنن أبي داود: ج٤ ص٣٢، سنن الترمذي: ج٣ ص٦٣٠، سنن ابن ماجة: ج٢ ص١٢٨٨، سنن الدارقطني: ج٢ ص٤٧٧.

(٢) صحيح البخاري: ج١٨٩/٣، الجامع للاصول: ج٤٦/٩.

(٣) نصب الراية: ج٣ ص٢٨٣.

بيّنا في غير موضع أنّ أخبار الآحاد العدول لا تقبل في أحكام الشريعة.

وإنّما يصلح أن يحتجّ بهذا الخبر الشافعي على أبي حنيفة؛ لأنّهما مشتركان في قبول أخبار الآحاد.

وأبو حنيفة يجيب عن هذا الخبر بأن يقول: إنّ العبد رقيق إلى أن يؤدّي بالسعاية ماعليه، كما أنّه كذلك إلى أن يعتقه صاحبه.

ولنا على مانذهب إليه أن نتأوّل ذلك على من عجز عن السعاية من العبيد فإنّه يبقى بعضه رقيقاً لامحالة. وهذا التأويل أولى من تأويل أبي حنيفة؛ لأنّه لو أطلق عليه إسم الرقّ إلى أن يسعى لجاز بيعه وهبته، وعنده لايجوز ذلك.

مسائل في التدبير



مسألة

[٢١٨]

[القصد في التدبير]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ التدبير لايقع إلّا مع قصد إليه وإختيار له، ولايقع على غضب ولاإكراه ولاسكر ولاعلى جهة اليمين، وتكون القربة إلى الله تعالى هي المقصودة به دون سائر الأغراض. وخالف باقي الفقهاء في هذه المسائل(١).

والدلالة على صحة مذهبنا فيها كلّها: ماقدّمناه في باب العتاق وشروطه، وأنّه لا يقع على هذه الوجوه التي قلنا إنّه لا يقع عليها، والطريقة في الأمرين واحدة.

---

(١) البحر الزخار: ج٥ ص٢٠٩.

مسألة

[٢١٩]

[بيع المدبر]

وممّا انفردت الامامية به: أن قسّموا بيع المدبّر فقالوا: إن كان ذلك التدبير تطوّعاً وتبرّعاً جاز له بيعه على كلّ حال في دين وغير دين، كما يجوز له الرجوع في وصيّته، وإن كان تدبيره عن وجوب لم يجز بيعه، ومعنى ذلك أن يكون قد نذر مثلاً إن برئ من مرضه أو قدم غائبه أن يدبّر عبده، ففعل ذلك واجباً لا تبرّعاً. وما وجدنا أحداً من الفقهاء فصّل هذا التفصيل، وأطلقوا جواز البيع على كلّ حال أو المنع منه على كلّ حال.

فقال أبو حنيفة وأصحابه: لايجوز بيعه، وهو قول ابن أبي ليلى وسائر أهل الكوفة والحسن بن صالح بن حي[1].

وقال مالك: لايجوز بيع المدبّر، فإن باع مدبّرة فأعتقها المشتري فالعتق جائز وينتقض التدبير والولاء للمعتق، وكذلك إن وطئها فحملت منه صارت أمّ ولد وبطل التدبير[2].

وقال الأوزاعي: لايباع المدبّر إلّا من نفسه أو من رجل يعجّل عتقه، وولاءه لمن اشتراه مادام الأوّل حيّاً، فإذا مات الأوّل رجع الولاء إلى ورثته[3].

وقال الليث: أكره بيع المدبّر، فإن باعه وأعتقه المشتري جاز بيعه وولاءه

---

(١) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١/٤٧، بداية المجتهد: ج٢ ص٤٢٢، الفتاوى الهندية: ج٢ ص٣٧، المغني (لابن قدامة): ج١٢ ص٣١٦.

(٢) المدونة الكبرى: ج٣ ص٣٠٤-٣٠٥، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١/٤٧-٤٨، بداية المجتهد: ج٢ ص٤٢٢، الموطأ: ج٢ ص٨١٤.

(٣) بداية المجتهد: ج٢ ص٤٢٢، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١/٤٨.

لمن أعتقه[١].

وقال عثمان البتي والشافعي: يجوز بيع المدبّر من حاجة ومن غير حاجة[٢]. فما في الجماعة من قسّم تقسيم الامامية فصارت المسألة انفراداً.

دليلنا على ماذهبنا إليه: بعد الإجماع الذي يتردّد، أنّ التدبير إذا كان على سبيل النذر فهو واجب عليه لازم له، فلا يجوز الرجوع فيه ولاالفسخ له، وليس كذلك التبرّع لأنّه لاسبب له يقتضيه.

مسألة

[٢٢٠]

[تدبير الكافر]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ تدبير الكافر لايجوز، وقد مضى الكلام في نظير هذه المسألة لمّا دللنا على أنّ عتق الكافر لايجوز[٣]، فإنّ التدبير ضرب من العتق.

مسألة

[٢٢١]

[تدبير الشريك نصيبه]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ من دبّر نصيبه من عبد ثمّ مات انعتق نصيبه، والقول في نصيب شريكه كالقول فيمن أعتق عتقاً منجّزا حقّه من

---

(١) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١/٤٨.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج١٢ ص٣١٦، بداية المجتهد: ج٢ ص٤٢٢، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١/٤٨.

(٣) في ص ٣٧٢ مسألة ٢١٦.

عبد، وتلك القسمة التي ذكرناها في عتق الشقص هي ثابتة هاهنا، والدلالة على المسألتين واحدة.

مسألة
[٢٢٢]
[المال الذي يُخرج منه المدبّر]

وممّا انفردت الامامية به: أنّهم قسّموا التدبير وقالوا: إن كان عن وجوب فهو من رأس المال، وإن كان عن تطوّع فهو من الثلث.

وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك، وماوجدنا لهم هذه القسمة؛ لأنّ أبا حنيفة وأصحابه والثوري ومالكاً والأوزاعي والحسن بن حي والشافعي قالوا بالإطلاق وأنّ المدبّر يكون من الثلث[١].

وقال زفر والليث بن سعد: المدبّر من جميع المال، وهو قول مسروق وإبراهيم النخعي[٢].

وروي عن الشعبي أنّ شريحاً كان يقول: المدبّر من الثلث[٣]. فبان بحكاية هذه الأقوال انفراد قول الامامية إذا قسّموا.

والدلالة على صحّة قولهم: بعد اجماع الطائفة، أنه إذا كان واجباً جرى مجرى الديون في خروجه من أصل المال، وإذا كان تبرّعاً وتطوّعاً فهو كالوصيّة بما يتبرّع به الموصي والقسمة واجبة.

---

(١) الفتاوى الهندية: ج٢ ص٣٧، المغني (لابن قدامة): ج١٢ ص٣٠٨ اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج٤٩/١.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج١٢ ص٣٠٨، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج٤٩/١.

(٣) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج٤٩/١.

فإن استدلّوا بالخبر الذي يرويه نافع عن ابن عمر قال: قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله): المدبّر من الثلث[١].

فالجواب عنه أنّ هذا خبر واحد لانعرفه وأنتم تنفردون به، ونعارضه بأخبار لنا كثيرة موجودة في الكتب[٢]. ولو قلنا به على مافيه لحملناه على تدبير التطوّع والتبرّع دون الوجوب.

مسألة

[٢٢٣]

[تعليق التدبير بعضو]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ التدبير متى علّق بعضو من الأعضاء لم يكن تدبيراً ولا كان له حكم. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك، والشافعي[٣] إذا ذهب إلى أنّ العتق إذا تعلّق بأيّ عضو كان من الأعضاء وقع، يجب أن يذهب في التدبير إلى مثله، وأبو حنيفة[٤] إذا ذهب إلى أنّ العتق يقع متى تعلّق بعضو يعبّر به عن الجملة مثل الرأس أو الفرج، يجب أن يقول في التدبير مثل ذلك.

والذي[٥] دللنا به في مسائل العتق من أنّ العتق لايقع متى علّق بعضو من الأعضاء، هو بعينه دليل في التدبير في هذه المسألة.

* * *

---

(١) سنن ابن ماجة: ج٢ ص٨٤٠، كنز العمال: ج١٠ ص٣٣٠.

(٢) نصب الراية: ج٣ ص٢٨٥.

(٣) و(٤) تقدما في ص ٢٧١ مسألة ٢١٤.

(٥) في «الف»: وكلّ دليل.

مسألة

[٢٢٤]

[مكاتبة الكافر]

وممّا انفردت به الامامية: أنّه لايجوز أن يكاتب العبد الكافر. وأجاز باقي الفقهاء ذلك[١].

وقد دللنا على نظير هذه المسألة في مسائل العتق والتدبير[٢]، ومادللنا به هناك هو دليل في هذا الموضع.

ويمكن أن يستدلّ على ذلك أيضاً بقوله تعالى: «فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً»[٣]، فلا يخلو المراد بالخير أن يكون المال أو الصناعة وحسن التكسب على ماقاله الفقهاء، أو المراد به الخير الذي هو الدين والإيمان، ولايجوز أن يراد بذلك المال ولاالتكسّب، لأنّه لايسمّى الكافر والمرتدّ إذا كانا مثريين[٤]أو متكسّبين خيرين ولا أنّ فيهما خيراً، ويسمّى ذو الإيمان والدين خيراً وإن لم يكن موسراً ولامتكسّباً، فالحمل على ماذكرناه أولى. ولو تساوت المعاني في الاحتمال لوجب الحمل على الجميع.

مسألة

[٢٢٥]

[المكاتبة المطلقة والمشروطة]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ المكاتب إذا شرط على مكاتبه أنك متى بقي

---

(١) أحكام القرآن (للجصاص): ج٣ ص٣٢٢.

(٢) في ص ٣٧٢ مسألة ٢١٦، وص٣٧٨ مسألة ٢٢٠.

(٣) سورة النور: الآية ٣٣.

(٤) في «الف» و«ب»: موسرين.

عليك من مال مكاتبتي شيئ رجعت رقاً كان هذا الشرط صحيحاً ماضياً، وإن اشترط عليه أنه متى أدى بعضاً وبقي بعض عتق منه بقدر ماأدى وبقي رقيقاً بقدر مابقي عليه كان ذلك أيضاً جائزاً، وإن لم يشرطه[١] شيئاً من ذلك وأطلق الكتابة، وأدى المكاتب البعض وبقي البعض، كان رقيقاً بقدر مابقي عليه وحرّاً [فيما نقد من أدائه][٢].

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأصحابه وابن أبي ليلى وابن شبرمة والبتي ومالك والشافعي والأوزاعي والليث بن سعد: المكاتب عبد مابقي عليه درهم، لايعتق إلّا [بجميع الكتابة][٣][٤].

وروي عن الثوري أنه قال: إذا أدى المكاتب النصف أو الثلث من مكاتبته فأحبّ اليّ أن لايردّ إلى الرقّ[٥].

وروي عن الشعبي أنه قال: كان عبدالله وشريح يقولان في المكاتب: إذا ادّى الثلث فهو غريم[٦].

وروي عن عبدالله بن مسعود أيضاً أنه[٧] إذا أدّى المكاتب قيمة رقبته فهو غريم[٨].

والذي يدلّ على صحة مذهبنا: إجماع الطائفة، وإن شئت أن تقول: كلّ

---

(١) في باقي النسخ: يشترط.

(٢) في «الف» و«م»: بقدر أدائه، وفي «ب»: بقدر ماأداه.

(٣) في باقي النسخ: إذا أدّى جميع مال الكتابة.

(٤) المغني (لابن قدامة): ج١٢ ص٣٥٠ وص٤٠٨، ٤٧٢، اختلاف العلماء: ص٢٢٨، ٢٢٩، الاشراف (لابن المنذر): ص٢٠٥، المدونة الكبرى: ج٧ ص٨٦، الأمّ: ج٧ ص٣٨٢.

(٥) اختلاف العلماء: ص٢٢٨، الاشراف (لابن المنذر): ص٢٠٥.

(٦) أحكام القرآن (للجصاص): ج٣ ص٣٢٦.

(٧) في «الف» و«ب»: أنه قال.

(٨) المغني (لابن قدامة): ج١٢ ص٣٥٠، الاشراف (لابن المنذر): ص٢٠٥، اختلاف العلماء: ص٢٢٨.

من قال: إنّ عتق الكافر لايصحّ ولايقع، يقول بما ذكرناه في هذه المسألة، فالتفرقة بين المسألتين خلاف إجماع الأمّة، وقد دللنا[1] على أنّ عتق الكافر لايصحّ ولايقع.

ويمكن أن يعتمد أيضاً على أنّ الكتابة عقد يتعلّق بالشرط الذي يرتضيان به، فيجب أن يكون بحسب مايشترطان ويتراضيان عليه، وإذا أطلق الكتابة وجعل الرقبة بإزاء المال فكلّ ما نقص عن المال يجب نقصانه من الرقبة.

مسألة

[٢٢٦]

في بيع امهات الاولاد

وممّا انفردت به الامامية: القول بجواز بيع أمّهات الأولاد بعد وفاة أولادهنّ، ولايجوز بيع أمّ الولد وولدها حيّ، وهذا هو موضع الانفراد؛ فإنّ من يوافق الامامية في جواز بيع أمّهات الأولاد يخالفها في التفصيل الذي ذكرناه.

وقد روت العامّة وحكى أصحاب الخلاف القول بجواز بيع أمّ الولد عن أميرالمؤمنين عليّ بن أبي طالب (صلوات الله عليه)، وعبدالله بن عباس، وجابر ابن‌عبدالله، وأبي سعيد الخدري، وعبدالله بن مسعود، وعبدالله بن الزبير، والوليد بن عقبة، وسويد بن غفلة، وعمر بن عبدالعزيز، ومحمّد بن سيرين، وابن الزبير، وعبدالملك بن يعلى، وهو قول أهل الظاهر[2].

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ومنعوا من بيعهنّ[3].

---

(١) في ص ٣٧٢ مسألة ٢١٦.

(٢) المبسوط (للسرخسي): ج١٣ ص٥، بداية المجتهد: ج٢ ص٤٢٤. شرح فتح القدير: ج٤ ص٣٢٦.

(٣) سبل السلام: ج٣ ص١٢، المبسوط (للسرخسي): ج١٣ ص٥.

والذي يدلّ على صحّة ماذهبنا إليه: بعد إجماع الطائفة عليه، قوله تعالى: «وأحلّ الله البيع وحرّم الربا»[١]، وهذا عامّ في أُمّهات الأولاد وغيرهنّ.

فإن قيل: قد أجمعنا على أنّ قوله تعالى: «وأحلّ الله البيع» مشروط بالملك؛ فإنّ بيع مالايملكه لايجوز.

قلنا: الملك باقٍ في أمّ الولد بلا خلاف؛ لأنّ وطئها مباح له، ولاوجه لإباحته إلّا ملك[٢] اليمين.

ويدلّ أيضاً على ذلك أنّه لاخلاف في جواز عتقها بعد الولد، ولو لم يكن الملك باقياً لما جاز العتق. وكذلك يجوز مكاتبتها وأن يأخذ سيّدها ماكاتبها عليه عوضاً عن رقبتها، وهذا يدلّ على بقاء الملك. وكذلك أجمعوا على أنّ قاتلها لاتجب عليه الدية، وإنّما يجب عليه قيمتها.

فإن قالوا: بقاء الملك لايدلّ على جواز البيع، بل لايمتنع أن يبقى الملك وهو ناقص، كملك الشيء المرهون هو[٣] باقٍ للراهن وإن لم يجز بيعه.

قلنا: إذا سلّمتم بقاء الملك فبقاؤه يقتضي استمرار أحكامه، وإذا ادّعيتم فيه النقصان طولبتم بالدلالة ولن تجدوها. على أنّا لو سلّمنا نقصان الملك تبرّعاً لجاز أن نحمله على أنّه لايجوز بيعها مع بقاء ولدها، وهذا ضرب من النقصان في الملك.

ويدلّ أيضاً على ذلك قوله تعالى: «والذين هم لفروجهم حافظون إلّا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم»[٤]، وقد علمنا أنّ للمولى أن يطىء أُمّ ولده، وإنّما يطئها بملك اليمين لأنّه لاعقد هاهنا، وإذا جاز أن يطئها بالملك جاز له أن

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) في «الف» و«ب»: بملك.

(٣) في «الف»: و«ب»: فهو.

(٤) سورة المؤمنون: الآية ٥ و٦، سورة المعارج: الآية ٢٩و٣٠.

يبيعها، كما جاز مثل ذلك في سائر جواريه.

وممّا يشهد لما ذكرناه أنّ بيع أُمّهات الأولاد كان مستعملاً في حياة النبيّ (صلّى الله عليه وآله) متعارفاً وطول أيّام أبي بكر حتىّ نهى عمر عن ذلك فامتنع منه اتباعاً له وانما نهىٰ عن ذلك لمصلحة [زعم أنه][1] رآها، كنهيه عن متعة الحج وإلزامه المطلّق ثلاثاً بلفظ واحد تحريم زوجته عليه ، وإغرامه أنس ابن مالك وديعة هلكت في ماله، إلى مسائل كثيرة خالف فيها جميع الأُمّة وما الخلاف عليه في بيع أُمّهات الأولاد إلّا كالخلاف عليه في سائر المسائل التي ذكرنا بعضها.

وممّا يقوّي أنّ نهي عمر عن بيع أُمّهات الأولاد كان لرأي اختاره هو، ماروي عن عبدالله بن أبي الهذيل، قال: جاء شابّ إلى عمر فقال: إنّ أُميّ اشتراها عمّي فهو يعقلها وينظرها، وأنا ضاربه ضربة أدخل منها النار، فقال عمر: هذا فساد، فرأى يومئذٍ أن يعتقن[2]. فلو لم يكن بيع أمّ الولد جائزاً لكان عمر يفسخ شراء عمّ الغلام للجارية ويردّها إلى أبي الغلام.

وممّا يمكن إيراده على سبيل المعارضة ـ فإنّه وارد من طريق الآحاد التي لا يجوز الاحتجاج بها فيما طريقه العلم، وإنّما يصحّ لأصحابنا أن يعارضوا بها؛ لأنّ خصومنا يرون العمل بأخبار الآحاد ـ مارواه أبو داود سليمان بن أشعث السجستاني، قال: حدّثنا عبدالله بن محمد النفيلي قال: حدّثنا محمّد بن سلمة عن محمّد بن إسحاق عن خطّاب بن صالح مولى الأنصار عن أُمّه عن سلامة بنت معقل، قالت: قدم بي عمّي في الجاهليّة فباعني من الحباب بن عمر، فولدت له عبدالرحمن ثمّ هلك، فقالت امرأته: الآن تباعين في دينه، فأتيت

---

(١) ساقط من باقي النسخ.

(٢) لم نعثر عليه.

رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله) فأخبرته، فقال (صلّىٰ الله عليه وآله) لأخيه أبي اليسر كعب بن عمر: اعتقوها، فإذا سمعتم برقيق قدم عليّ فأتوني أعوّضكم منها فعوّضهم منيّ غلاماً[١].

فلو عتقت أمّ الولد بموت سيّدها لما أمر النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) الوارث بعتقها، ولما ضمن له العوض عنها، ولقال له: قد عتقت بموت سيّدها وليس لكم بيعها.

وممّا يمكن ذكره أيضاً على سبيل المعارضة ما رواه عطاء وأبو الزبير وابن أبي نجيح كلّهم عن جابر بن عبد الله، قال: بعنا أمّهات الأولاد على عهد رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله) وأبي بكر، فلمّا كان أيّام عمر نهانا[٢].

وعن زيد العمي عن أبي الصديق الناجي عن أبي سعيد الخدري قال: كنّا نبيع أمّهات الأولاد على عهد رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله)[٣].

وعن إبراهيم بن مهاجر قال: سمعت ابن غفلة يقول: كنّا نبيع أمّهات الأولاد على عهد عمر إلى أن نهى[٤] عنه[٥].

وعن عبيدة السلماني عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (صلوات الله عليه) قال: كان من رأيي ورأي عمر أن لا تباع أمّهات الأولاد، وقد رأيت أن يبعن[٦].

---

(١) الجامع للاصول: ج٩ ص٥٠. نصب الراية: ج٣/٢٨٨.

(٢) نصب الراية: ج٣/٢٨٩، المغني (لابن قدامة): ج١٢ ص٤٩٣، بداية المجتهد: ج٢ ص٤٢٥، سبل السلام: ج٣ ص١٢. شرح فتح القدير: ج٤ ص٣٢٦.

(٣) كنز العمال: ج١٠ ص٣٤٦.

(٤) في «الف» و«م»: نهانا.

(٥) لم نعثر عليه.

(٦) كنز العمال: ج١٠ ص٣٤٦.

وعن محمّد بن سيرين عن عمر بن مالك الهمداني عن عمر، قال: إن أسلمت وعفّت عتقت، وإن كفرت وفجرت رقّت[١].

وفي هذا الخبر دليل على أنّ نهيه عن بيعها كان على سبيل الاستحباب؛ لأنّها لو عتقت بموت السيّد لما منع فجورها من عتقها.

وروى الأجلح عن زيد بن وهب قال: أصاب ابن عمّ لنا جارية، فولدت منه بنتاً وماتت البنت، فأتينا عمر فقصصنا عليه القصّة، فقال: هي جاريتك فإن شئت فبعها[٢]. وعن الحكم عن زيد بن وهب عن عمر نحوه[٣].

وأمّا اعتراض من يعترض على ماذكرناه في الرواية عن جابر وأبي سعيد الخدري من أنّا كنّا نبيع أُمّهات الأولاد والنبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) فينا حيّ لايرى بذلك بأساً[٤]. بأن يقول: ليس في ذلك دليل على أنّ النبي (صلّىٰ الله عليه وآله) كان عالماً بذلك ولم ينكره، وقد يجوز أن يكون في حياته (عليه السلام) مالايعرفه.

فليس بشيء مرضيّ؛ لأنّ احتجاج الرجلين بأنّ بيع أُمّهات الأولاد كان في حياة النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) خرج مخرج الإخبار بأنّه كان عالماً بذلك، وإلّا فلا فائدة في أن يجري في أيّامه مالايعرفه. ولو ساغ هذا التأويل لقيل لهما: هذا التخريج الذي خرّجه الخصوم، فلمّا لم يقل ذلك دلّ على أنّهما إنّما خبرا بأنّ ذلك جرى وهو (عليه السلام) يعرفه ويبلغه فلا ينكره.

وقد تعلّق من امتنع من بيع أُمّهات الأولاد بأشياء:

---

(١) كنز العمال: ج١٠ ص٣٤٤ ح٢٩٧٣٧.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) لم نعثر عليه.

(٤) كنز العمال: ج١٠ ص٣٤٥ ح٢٩٧٣٩ و٣٤٦ ح٢٩٧٤١، سنن ابن ماجة: ج٢ ص٨٤١ ح٢٥٧.

منها: أنّ ولد هذه الأمة حرّ لامحالة، وهو كالجزء منها، فحرّيته متعدّية إليها.

ومنها: مارواه عكرمه عن ابن عبّاس، قال: قال رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله): أيّما رجل ولدت منه أمته فهي معتقة عن دبر منه[١]. وعن ابن عمر عن النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) نحوه[٢].

وعن سعيد بن المسيّب قال: أمر النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) بعتق أُمّهات الأولاد وأن لايبعن ولايستسعين[٣].

وبما روي عنه (عليه السلام) في مارية حين ولدت منه أنّه قال: أعتقها ولدها[٤].

وادّعوا أيضاً إجماع الصحابة على عتقها في أيّام عمر بن الخطّاب، والإجماع حجّة.

فيقال لهم فيما تعلّقوا به أوّلاً: ولم زعمتم أنّ حرّية الولد تتعدّى إلى الأُمّ؟ ومن مذهبكم أنّ الأُمّ لا تتبع الولد في الأحكام وإنّما يتبعها الولد، فإذا عتقت الأمة عتق ما في بطنها، وليس إذا عتق ما في بطنها عتقت.

وأيضاً فلو كان الولد هو الموجب لحرّيتها لعتقت في الحال ولم يتأخّر ذلك إلى موت السيّد.

على أنّ أصحاب الشافعي لايصحّ أن يتعلّقوا بهذه الطريقة؛ لأنّ الشافعي يذهب إلى أنّ من اشترى امرأته وهي أمة وقد كانت حملت منه ووضعت عنده

---

(١) كنز العمال: ج١٠ ص٣٢٨.

(٢) كنز العمال: ج١٠ ص٣٢٨ ح٢٩٦٥٦.

(٣) نصب الراية: ج١٣ ص٢٨٨.

(٤) بداية المجتهد: ج٢ ص٤٢٥، المبسوط (للسرخسي): ج٧ ص١٤٩، شرح فتح القدير: ج٤ ص٣٢٦ وص٢٢٧.

ولداً عتق ولده منها، ولم تسر الحرّية من الولد إليها، بل تكون أمة حتّى تحمل منه وهي في ملكه[١].

فأمّا ماروي عن عكرمة عن ابن عبّاس فإنّ حفّاظ الحديث[٢] ونقّاده قطعوا على أنّه كذب لاأصل له، وكذلك الخبر الذي روي عن سعيد بن المسيب.

ويوضّح ذلك مارواه أشعث عن سالم بن أبي عروة القرشي عن ابن عبّاس أنّه كان يجعل أمّهات الأولاد من أنصباء أولادهنّ[٣]، فلو كان عند ابن عبّاس في ذلك أثر عن رسول الله (صلّى الله عليه وآله) يتضمّن العتق والحرّية لما جعلهنّ من أنصباء أولادهنّ، وقد رووا عن ابن عبّاس أنّه قال في أمّ الولد: إنّما هي كبعيرك أو فرسك[٤].

وعن سعيد بن مسروق عن عكرمة في أمّ الولد قال: قال عمر: تعتق[٥]، فلو كان عكرمة على ماذكر في الخبر الأوّل روى عن ابن عبّاس عتقها عن النبيّ (عليه وآله السلام)، لما أسنده إلى عمر بل كان ينسبه إلى النبيّ (عليه وآله السلام).

وعن نافع قال: قال رجلان لابن عمر: تركنا عبدالله بن الزبير يبيع أمّهات الأولاد، فقال ابن عمر: لكنّ أبي عمر كان يقول: أيّما أمة ولدت من سيّدها فهي معتقة له وهي حرّة إذا مات[٦]، وعن عبدالله بن دينار عن ابن عمر نحوه[٧]. فلو كان ابن عمر روى عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنّها تعتق

(١) مختصر المزني: ص٣٣٢.

(٢) في «الف» و«م»: حفاظ اصحاب الحديث.

(٣) لم نعثر عليه.

(٤) المغني (لابن قدامة): ج١٢ ص٤٩٢.

(٥) لم نعثر عليه.

(٦) جامع الأصول: ج٩ ص٥٠.

(٧) نصب الراية: ج٣ ص٢٨٨.

بموته، لجعل عتقها منسوباً إلى النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) ولم يجعله إلى عمر.

وروي عن زيد بن وهب الجهني قال: مات رجل عن أُمّ ولد فأمر الوليد ابن عقبة ببيعها، فقال ابن مسعود: إن كنتم لابدّ فاعلين فاجعلوها من نصيب ابنها تعتق[١]. فلو كان في ذلك أثر عن النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) لما خفي على ابن مسعود ولا على الوليد بن عقبة وهو أمير الكوفة من قبل عثمان بن عفّان حتّى يقضي ببيعها بمحضر من الصحابة، ولما قال أمير المؤمنين (عليه السلام) قد كان من رأيي ورأي عمر أن لايبعن وقد رأيت الآن أن يبعن، ولكان عبدالله بن الزبير لايبيعهنّ طول[٢] ولايته على الحرمين والعراق من غير أن ينكره أصحابه عليه.

وعن القاسم بن الفضل بن معدان عن محمّد بن زياد قال: كانت جدّتي أُمّ ولد لعثمان بن مظعون، وأراد ابن عثمان بيعها بعد موت أبيه، فأتت عائشة فقالت: إنّ ابن عثمان يريد بيعي، فلو كلّمتيه فوضعني موضعاً صالحاً وقد كنت ولدت من أبيه، فقالت لها: اذهبي إلى عمر فإنّه يعتقك، فأتت عمر فأرسل إلى ابن عثمان بن مظعون قال: أردت بيع هذه؟ فقال: نعم، قال ليس لك ذلك هي حرّة[٣].

وفي هذا دليل على أنّ عائشة وابن عثمان بن مظعون كانا يريان بيعها، وأنّه لم يكن عندهما في ذلك أثر عن النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله)، ولذلك أجاز بيعها أمير المؤمنين (عليه السلام) وجابر وابن عبّاس وابن الزبير وأبو سعيد الخدري والوليد بن عقبة وغيرهم.

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج١٢ ص٤٩٤.

(٢) في «الف» و«ب»: في طول.

(٣) سنن البيهقي: ج١٠ ص٣٤٥.

على أنّ هذه الأخبار التي تعلّقوا بها وماأشبهها أخبار آحاد لا توجب علماً ولايقيناً، وأكثر ماتوجبه مع السلامة التامّة الظنّ، ولا يجوز الرجوع عن الأدلّة التي قدّمناها ممّا يوجب العلم اليقين[1].

وهي معارضة بما ذكرنا بعضه وأغفلنا معظمه من رواياتهم المتضمّنة لجواز بيع أُمّهات الأولاد[2]. فأمّا ماتختصّ به الشيعة الامامية في هذا الباب من الأخبار[3] فهو أكثر من أن يحصى، وإنّما عارضناهم بما يروونه وينقلونه وهو موجود في كتب أخبارهم.

على أنّه يمكن -إذا سلّمنا صحّة الخبر الأوّل والثاني- أن يكون المعنى فيه إنّها تعتق إذا كان مولاها قد علّق عتقها بوفاته، وهذا ممّا لاشبهة فيه.

فأمّا ماروه عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) في أمّ إبراهيم ولده أنّه قال: أعتقها ولدها، فهو أيضاً من أخبار الآحاد التي لا توجب العلم، وهم يروونه عن أبي بكر بن أبي سبرة، وهو عند نقّاد أصحاب الحديث من الكذّابين، ويرويه ابن أبي سبرة عن الحسين بن عبيدالله بن عبدالله بن عبّاس، وهو عندهم من الضعفاء المطعون في روايتهم، وهو معارض بكلّ ماتقدّم، ولابدّ من ترك ظاهره؛ لأنّ ولدها لو كان أعتقها لعتقت في الحال، وقد أجمعنا على خلاف ذلك.

ويحتمل أن يكون النبيّ (عليه وآله السلام) علّق عتقها بولادتها، فلمّا حصلت الولادة التي هي السبب في العتق قال (عليه السلام): أعتقها ولدها. وهذا التأويل أولى من تأويلهم؛ لأنّهم يجعلون المسبّب الذي هو العتق متأخّراً عن السبب

---

(١) في «الف» و«ب»: واليقين.

(٢) سنن البيهقي: ج١٠ ص٣٤٧-٣٤٨.

(٣) الكافي: ج٦ ص١٩١ باب أمهات الأولاد، أنظر الباب.

الذي هو الولادة، وتأويلنا يقتضي أن يكون المسبّب بعد السبب بلا فصل.

وقد تأوّل هذا الخبر أيضاً قوم على أنّ المراد به أنّ ولدها يدعوا إلى عتقها، وما دعا إلى غيره جاز أن يجعل كأنّه واقع عنده.

فأمّا ماادّعوه من الإجماع فقد بيّنا أنّ الخلاف في هذه المسألة متقدّم ومتأخّر، وأنّ بيع أُمّهات الأولاد كان في أيّام النبيّ (عليه السلام) وأبي بكر إلى أن نهى عمر، فكيف يدّعى الإجماع في هذه المسألة، والخلاف فيها أظهر من الشمس؟

وقد رووا عن الأجلح عن عمر بن عبدالعزيز أنّه كتب إلى عدي في رجل مات وعليه دين وليس له إلّا أمّ ولد، قال: تستسعى في الدين[1].

وعن ابن مسعود قال: تعتق من نصيب ولدها[2].

وعن الشعبي وإبراهيم النخعي قال: يجزئ عتق أُمّ الولد عن الرقبة الواجبة[3].

وعن حمّاد بن زيد عن أيّوب وابن عون أنّ ذا قرابة لمحمّد بن سيرين توفّي وترك أُمّ ولد له حبلى، فأرسل محمّد بن سيرين إلى عبد الملك بن يعلى وهو قاضي البصرة، فأمره عبد الملك أن يجعل نصفها من نصيب ولدها[4]. وفي ذلك كلّه دليل على أنّ الخلاف مازال في الأعصار المتقدّمة والمتأخّرة إلى وقتنا.

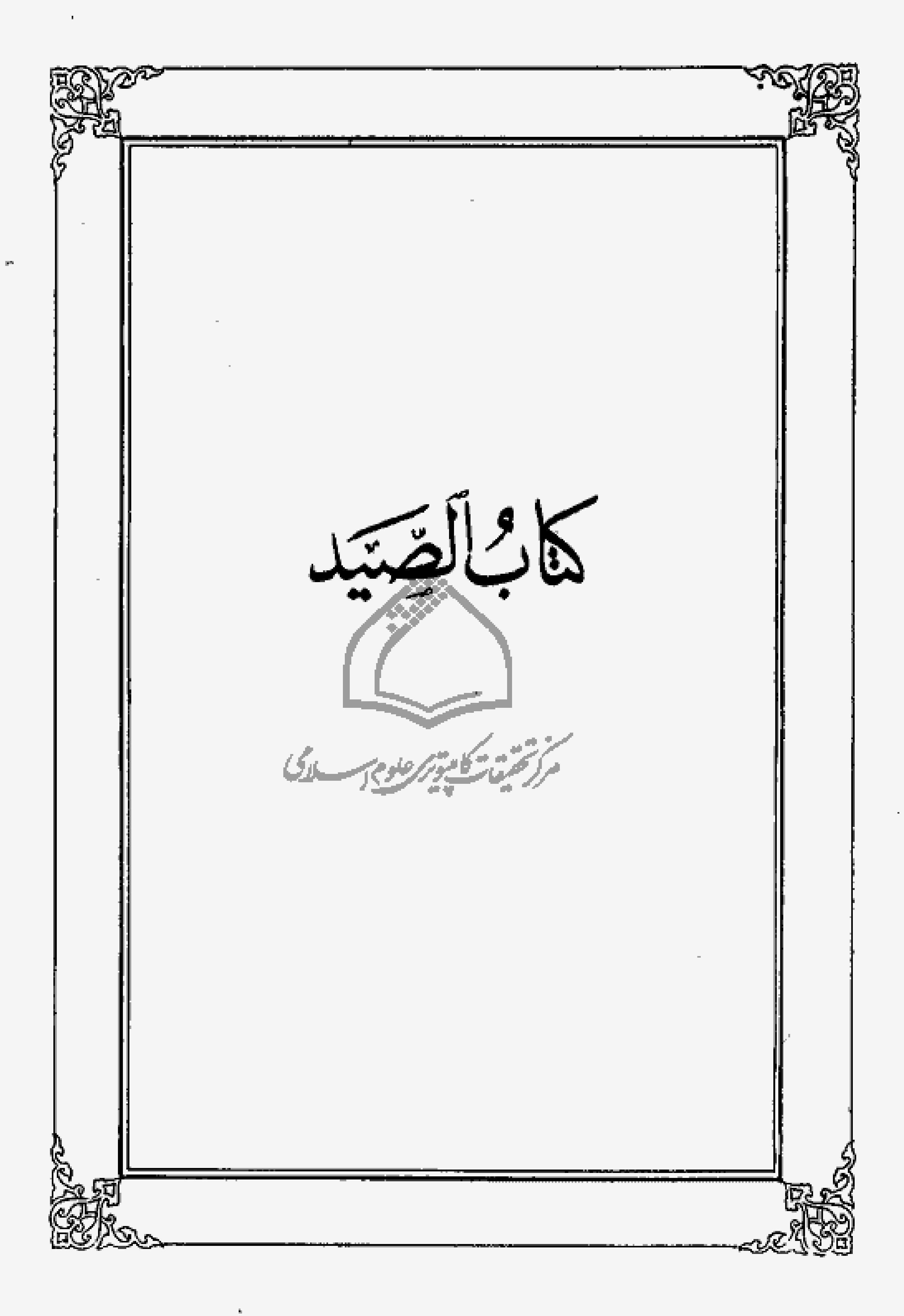
---

(١) لم نعثر عليه.

(٢) المغني (لابن قدامة)م: ج١٢ ص٤٩٤.

(٣) لم نعثر عليه.

(٤) لم نعثر عليه.


كتاب الصيد

كتاب الصيد

والذبائح والأطعمة والأشربة واللباس

مسألة

[٢٢٧]

الصيد بالجوارح

وممّا انفردت به الامامية الآن وإن وافقها في ذلك قول أقوام حكي قديماً: القول بأنّ الصيد لايصحّ إلّا بالكلاب المعلّمة، دون الجوارح كلّها من الطيور وذوات الأربع كالصقر والبازي والشاهين وماأشبههنّ من ذوات الأربع كعناق الأرض والفهد وماجرى مجراها، ولايحلّ عندهم أكل ماقتله غير الكلب المعلّم.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك[١]، وأجروا كلّ ماعلّم من الجوارح من الطيور وذوات الأربع مجرى الكلاب في هذا الحكم.

وذكر أبوبكر أحمد بن عليّ الرازي الفقيه في كتابه المعروف بأحكام القرآن عن نافع قال: وجدت في كتاب لعليّ بن أبي طالب (عليه السلام) قال: لايصلح أكل ماقتلته البزاة[٢].

وروي أيضاً عن ابن جريج عن نافع قال: قال عبدالله بن عمر: ماأمسك

---

(١) احكام القرآن (للجصاص): ج٢/٣١٣.

(٢) المصدر السابق.

من الطير البزاة وغيرها فما أدركت ذكاته فذكّيته فهو لك وإلّا فلا تطعمه[١].

وروى سلمة بن علقمة عن نافع: أنّ عليّاً (عليه السلام) كره ماقتلته الصقور[٢].

وروي عن مجاهد: أنّه كان يكره صيد الطير، ويقول: مكلّبين إنّما هي الكلاب[٣][٤].

وذكر أبو بكر الرازي أنّ بعض العلماء حمل مكلّبين على الكلاب خاصّة، وبعضهم حمل ذلك على الكلاب وغيرها[٥].

والذي يدلّ على صحّة ماذهبنا إليه: بعد إجماع الطائفة المحقّة عليه، قوله تعالى: «وماعلّمتم من الجوارح مكلّبين تعلّمونهنّ ممّا علّمكم الله فكلوا ممّا أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه»[٦] الآية، وهذا نصّ صريح على أنّه لايقوم مقام الكلاب في هذا الحكم غيرها؛ لأنّه تعالى لوقال: وماعلّمتم من الجوارح ولم يقل: مكلّبين، لدخل في الكلام كلّ جارح من ذي ناب وظفر، ولمّا أتى بلفظة مكلّبين وهي تخصّ الكلاب؛ لأنّ المكلّب هوصاحب الكلاب بلا خلاف بين أهل اللغة[٧]، علمنا أنّه لم يرد بالجوارح جميع مايستحقّ هذا الاسم، وإنّما أراد الجوارح من الكلاب خاصّة، ويجري ذلك مجرى قولهم :

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) في «الف»: و«ب»: الكلاب خاصة.

(٤) احكام القرآن (للجصاص): ج٢/٣١٣-٣١٤.

(٥) احكام القرآن (للجصاص): ج٢/٣١٤.

(٦) سورة المائدة: الآية٤.

(٧) الصحاح: ج١ ص٢١٣، تاج العروس: ج١ ص٤٦١، معجم مقاييس اللغة: ج٥ ص١٣٣، لسان العرب: ج١ ص٧٢٢، القاموس: ج١ ص١٢٥.

ركب القوم نهارهم مبقّرين أو محمّرين

فإنّه لايحتمل -وإن كان اللفظ الأوّل عامّ الظاهر- إلّا على ركوب البقر والحمارات.

فإن قيل: دلّوا على أنّ مكلّبين إنّما أراد به صاحب الكلاب، وماأنكرتم أن يريد به المضري للجارح الممرّن له والمجرى، فيدخل فيه الكلب وغيره.

قلنا: ليس ينبغي أن يتكلّم فيما طريقه اللغة من لايعرف موضوع أهلها، ولايعرف عن أحد من أهل اللغة العربيّة أنّ المكلّب هو المغرى أو المضرى، بل يقولون وقد نصّوا في كتبهم عليه: أنّ المكلّب هو صاحب الكلاب، قال النابغة الذبياني:

سرت عليه من الظلماء سارية تزجي الشمال عليه جامد البرد

فارتاع من صوت كلّاب فبات له طوع الشوامت من خوف ومن صرد[1]

وفسر أهل اللغة أنّه أراد بكلّاب صاحب الكلاب، وكلّاب مكلّب واحد.

وذكر صاحب كتاب الجمهرة أنّ المكلّب صاحب الكلاب[2]، وأنشد قول الشاعر:

١٥ضراً أحست نبأة من مكلّب

وماذكر في هذا الباب أكثر من أن يحصى.

وقد ذكر في تصريف ما ينبني من الكاف واللام والباء أنّ المكلّب هو المضري والمعلّم[3]، وقد فتشنا سائر كتب أهل اللغة فما وجدنا أحداً منهم ذكر ذلك.

---

(١) ديوان النابغة الذبياني: ص٢١-٢٢.

(٢) جهرة اللغة: ج١ ص٣٢٦.

(٣) لم نعثر عليه.

ومن اغترّ بقولهم: فلان كلب على كذا وتكلّب على كذا، فغير متأمّل؛ لأنّ الكلب هاهنا هو العطش والكلب عندهم هو العطشان، ولايقول أحد منهم: كلّب الطائر الجارح إذا علّمه وأضراه؛ لأنّ هذه لفظة مستعملة مشتقّة من لفظ الكلاب، فكيف تستعمل في غيرها؟

وإذا قيل: قد قالوا: أسير مكلّب.

قلنا: من قال ذلك فقد فسّره، وقال: معنى مكلّب مشدود بالكلب الذي هو القد، ولمّا كان الأسير المشدود بالقد الذي هو الكلب قيل: مكلّب، ومأنكرنا أن يكون المكلّب في موضع من المواضع يستعمل في غير الكلاب، وإنّما أنكرنا أن يكون المكلّب هو المعلّم والمغري والمضرى.

على أنّا لو سلّمنا هذه اللفظة وأنّها قد استعملت في التعليم والتمرين فذلك مجاز، والمعنى الذي ذكرنا استعمالها فيه حقيقة، وحمل القرآن على الحقيقة أولى من حمله على المجاز.

على أنّ قوله تعالى: «وماعلّمتم من الجوارح» يغني عن أن يكرّر ويقول: معلّمين؛ لأنّ من حمل لفظة «مكلّبين» على التعليم لابدّ من أن يلزمه التكرار، وإذا جعلنا ذلك مختصّاً بالكلاب أفاد؛ لأنّه بيان لأنّ هذا الحكم يتعلّق بالكلاب دون غيرها، ولو أبدلنا في الآية لفظة «مكلّبين» بمعلّمين لما حسنت، وكيف تحمل على معناها ولو صرّحنا بها لكان الكلام قبيحاً؟

ويدل أيضاً على ماذهبنا إليه أنّ الجارح غير الكلب إذا صاد صيداً فقتله فقد حلّه الموت، وكلّ حيوان يحلّه الموت فهو ميتة ويستحقّ هذا الاسم في الشريعة، إلّا أن تقوم دلالة شرعيّة على ذكاته، فلا يجري عليه حينئذٍ اسم الميتة وإن حلّه الموت. فإن ادعوا ذكاة ماحلّه الموت من صيد البازي والفهد ومأشبههما، فعليهم الدلالة، ولايتمكّنون من دلالة وإنّما يفزعون إلى خبر واحد أو قياس، ومافيهما مايوجب العلم فيترك له ظاهر القرآن.

مسألة

[٢٢٨]

[لو أكل الكلب من صيده]

وممّا انفردت به الاماميّة: أنّ الكلب إذا أكل من الصيد نادراً أو شاذّاً وكان الأغلب أنّه لايأكل حلّ الأكل من ذلك الصيد، وإن كثر أكله منه وتكرّر فإنّه لايؤكل منه.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمّد: إذا أكل الكلب من الصيد فهو غير معلّم فلا يؤكل، ويؤكل صيد البازي وإن أكل، وهو قول الثوري[١].

وقال مالك والأوزاعي والليث: يؤكل وإن أكل الكلب منه[٢].

وقال الشافعي: لايؤكل إذا أكل الكلب منه، والبازي مثله[٣].

وإنّما كان هذا انفراداً؛ لأنّ من قال من الفقهاء: إنّه يؤكل من الصيد وإن أكل منه، لم يشترط ماشرطناه من الأقلّ والأغلب بل أطلق، فصار الذي شرطناه انفراداً في هذه المسألة.

والذي يدلّ على صحّة ماذهبنا إليه: بعد إجماع الطائفة عليه، أنّ أكل الكلب من الصيد إذا تردّد وتكرّر دلّ على أنّه غير معلّم، والتعليم شرط في إباحة صيد الكلب بلا خلاف، وبدلالة قوله تعالى: «وماعلّمتم من الجوارح»، وإذا تتابع أكل الكلب من الصيد دلّ على أنّه غير معلّم فلا يحلّ أكل صيده.

---

(١) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١/٦٥، المغني (لابن قدامة): ج١١ ص٨، ١١، بداية المجتهد: ج١ ص٤٧٨.

(٢) بداية المجتهد: ج١ ص٤٧٩، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١/٦٥.

(٣) اختلاف الفقهاء: ج١/٦٥، المبسوط (للسرخسي): ج١١ ص٢٢٣، بداية المجتهد: ج١ ص٤٧٨، المغني (لابن قدامة): ج١١ ص١١.

ولأنّه إذا توالى أكله منه لايكون ممسكاً له على صاحبه، بل يكون ممسكاً له على نفسه.

وقول المخالف لنا: إنّ الكلب متى أكل يخرج من أن يكون معلّماً، ليس بشيء؛ لأنّ الأكل إذا شذّ وندر لم يخرج به من أن يكون معلّماً، ألا ترى أنّ العاقل منّا قد يقع منه الغلط فيما هو عالم به ومحسن له على سبيل الشذوذ من صياغة[1] وكتابة وغيرهما ولايخرج عن كونه عالماً، فالبهيمة مع فقد العقل بذلك أحق.

وتفرقة من فرّق من القوم بين البازي وجوارح الطير وبين الكلب، بأنّ الطائر لايقبل التعليم في ترك الأكل ممّا يصيده، وأنّه يكفي في كونها معلّمة ـ مع أنّها مستوحشة غير آنسة ـ أن تألف صاحبها وتجيبه إذا دعاها، والكلب مستأنس فلا يكفي في كونه معلّماً أن يدعى فيجيب ويألف صاحبه، فلا بدّ من أن يكون تعليمه إنّما هو لترك الأكل.

غير صحيحة؛ لأنّ البازي كما جاز أن يقهر ويمرّن على مايخالف طبعه من الاستئناس وإجابة دعاء صاحبه، جاز أيضاً أن يمرّن ويعلّم ترك الأكل لما يمسكه، فيعتاد ذلك ويفارق به طباعه كما فارق في الوجه الأوّل.

وأمّا الكلاب فليس كلّها مستأنسة وفيها المستوحش أيضاً، فلم لايكون علامة كونها معلّمة هي أن تأنس بنا وندعوها فتجيب؟ ومعلوم ضرورة أنّ إجابة داعيها ليس هو بشيء لها وإنّما تعلّمه وتمرّن عليه، فألا أجروها مجرى جوارح الطير في أنّ أكلها ممّا تمسكه ليس مخرجاً لها من التعليم، وهذا كلّه من القوم حدس وخبط.

* * *

(١) في «الف» و«ب»: صناعة.

مسألة

[٢٢٩]

مما يحرم لحمه من حيوان البر والبحر

ومـمّا انفردت به الامامية: تحريم أكل الثعلب والأرنب والضبّ، ومن صيد البحر السمك الجرّي والمارماهي والزمّار وكلّ مالافلس له من السمك.

وخـالف باقي الفـقهـاء في ذلـك، إلاّ أنّه روي عن أبي حنيفـة وأصـحابه موافقتنا في الثعلب خاصّة[١]، وروي عنهم أيضاً كراهيّة أكل الضبّ[٢].

ورووا كـلّـهـم في خبر معـروف رواه الأعـمش قـال: نزلنـا أرضـاً كـثيرة الضـبـاب وأصابتنا مجاعـة فطبخنا منها، وإنّ القدر لتغلي بها إذ جاءنا رسول الله (صلّى الله عليـه وآله) فـقـال: مـاهـذا؟ قلـنـا: ضـبـاب أصبنـاهـا، فـقال (عليه وآله السلام): إنّ أُمّة من بني إسرائيل مسخت وأرانا في تلك الأرض وأنا أخشى أن تكون هذه منها فاكفوها[٣].

وهذا الخبر يقتضي ـ كما نراه ـ أنّ الضبّ مع تحريمه مسخ، وهو قول الامامية؛ لأنّهم يعدّون الضبّ من جملة المسوخ التي هي الفيل والأرنب والدبّ والعقرب والضبّ والعنكبوت والجرّي والوطواط والقرد والخنزير، ولايزال مخالفوهم إذا سمعوا منهم ذكـر هذه المسوخ ـ التي مااعتمدوا في أنّها مسوخ إلاّ على الرواية ـ تضـاحكوا منهم واستهزأوا بهم ونسبـوهم إلى الغفلة وبُعـد الفطنة، وهم يروون عن طرقهم وعن رجالهم مثل ماعجبوا منه بعينه، والله المستعان.

والذي يدلّ على صحّة ماذهبنا إليه: الإجماع المتردّد. وإن شئت أن تبني

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج١١ ص٦٧.

(٢) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص٧٤، سنن أبي داود: ج٣ ص٣٥٣، المغني (لابن قدامة): ج١١ ص٨١، شرح معاني الآثار: ج٤ ص٢٠٠.

(٣) شرح معاني الآثار: ج٤ ص١٩٧.

هذه المسألة على مسألة تحريم صيد البازي وماأشبهه من جوارح الطير فعلت، فقلت: كلّ من حرّم صيد جوارح الطير حرّم ماعدّدناه، والتفرقة بين الأمرين خلاف الإجماع.

فإن استدلّ المخالف بقوله تعالى: «أُحلّ لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم وللسيّارة وحرّم عليكم صيد البرّ مادمتم حرماً»[1]، وظاهر هذه الآية يقتضي أنّ جميع صيد البحر حلال، وكذلك صيد البرّ إلاّ على المحرم خاصّة.

أو استدلّ بما لايزال يستدلّ به على أنّ أصل المنافع التي لاضرر فيها عاجلاً ولاآجلاً على الإباحة، وعلى من حظر شيئاً من ذلك الدليل.

فالجواب أنّ قوله تعالى: «أُحلّ لكم صيد البحر» لايتناول ظاهره الخلاف في هذه المسألة؛ لأنّ الصيد مصدر صدت، وهو يجري مجرى الاصطياد الذي هو فعل الصائد، وإنّما يسمّى الوحش وماجرى مجراه صيداً مجازاً وعلى وجه الحذف؛ لأنّه محلّ للاصطياد فسمّي باسمه، وإذا كان كلامنا في تحريم لحم المصيد[2] فلا دلالة في إباحة الصيد؛ لأنّ الصيد غير المصيد.

فإن قيل: قوله تعالى: «وطعامه متاعاً لكم وللسيّارة» يقتضي أنّه أراد المصيد دون الصيد؛ لأنّ لفظة «الطعام» لا تليق إلاّ بما ذكرناه دون المصدر.

قلنا: لو سلّمنا أنّ لفظة «الطعام» ترجع إلى لحوم مايخرج من حيوان البحر، لكان لنا أن نقول: قوله تعالى: «وطعامه» يقتضي أن يكون ذلك اللحم مستحقاً في الشريعة لاسم الطعام؛ لأنّ ماهو محرّم في الشريعة لايسمّى بالإطلاق فيها طعاماً كالميتة والخنزير، فمن ادّعى في شيءٍ ممّا عدّدنا تحريمه أنّه طعام في عرف الشريعة فليدلّ على ذلك، فإنّه يتعذّر عليه.

---

(١) سورة المائدة: الآية ٩٦.

(٢) في «الف» و«ب»: الصيد.

وقد روي عن الحسن البصري في قوله تعالى: «وطعامه»: أنّه أراد به البرّ والشعير والحبوب التي تسق بذلك الماء[١]، وحمل أكثر المفسّرين لفظة «البحر» على كلّ ماء كثير من عذب وملح[٢]، وإذا حمل على الحبوب سقطت المسألة.

فأمّا الجواب عن قولهم: إنّ الأصل الإباحة، فهو كذلك، إلاّ أنّا نرجع عن حكم الأصل بالأدلّة القاطعة، وقد ذكرناها.

مسألة

[٢٣٠]

لو وجد سمكة لايعلم ذكاتها

وممّا انفردت به الامامية: أنّ من وجد سمكة على ساحل بحر او شاطئ نهر ولم يعلم هل هي ميتة أو ذكيّة فيجب أن يلقيها في الماء، فإن طفت على ظهرها فهي ميتة، وإن طفت على وجهها فهي ذكيّة، فإنّ أبا حنيفة[٣] وإن وافقنا في أنّ السمك الطافي على الماء لايؤكل، فإنّه لايعتبر هذا الاعتبار الذي ذكرناه.

ويجب على هذا الاعتبار أن يقول أصحابنا في السمك الطافي على الماء: إنّه ليس بمحرّم على الإطلاق، بل يعتبرونه بما ذكرناه، فإن وجدوه طافياً على ظهره أو وجهه عملوا بحسب ذلك.

دليلنا: الإجماع المتردّد. وإن شئت أن تبني هذه المسألة على بعض المسائل المتقدّمة لها، وأنّ أحداً من المسلمين مافرّق بين الامرين.

---

(١) لم نعثر عليه.

(٢) احكام القرآن (للجصاص): ج٢/٤٧٨.

(٣) اختلاف الفقهاء: (للطحاوي): ج١ ص٧٦، أحكام القرآن (للقرطبي): ج٦ ص٣١٨، التفسير الكبير (للرازي): ج١٢ ص٩٨.

مسألة

[٢٣١]

[ذبائح أهل الكتاب]

وممّا انفردت الامامية به: أنّ ذبائح أهل الكتاب محرّمة لايحلّ أكلها ولاالتصرّف فيها؛ لأنّ الذكاة مالحقتها، وكذلك صيدهم وما يصيدونه بكلب أو غيره. وخالف باقي الفقهاء في ذلك [١].

دليلنا على صحّة ماذكرناه: الإجماع المتردّد، وأيضاً قوله تعالى: «ولا تأكلوا ممّا لم يذكر اسم الله عليه وإنّه لفسق»[٢]، وهذا نص في موضع الخلاف؛ لأنّ من ذكرناه من الكفّار لايرون التسمية على الذبائح فرضاً ولاسنّة، فهم لايسمّون على ذبائحهم، ولو سمّوا لكانوا مسمّين لغير الله تعالى؛ لأنّهم لايعرفون الله تعالى لكفرهم على مادللنا عليه في غير موضع، وهذه الجملة تقتضي تحريم ذبائحهم.

فإن قيل: هذا يقتضي أن لايحلّ ذبائح[٣] الصبي لأنّه غير عارف بالله تعالى.

قلنا: ظاهر الآية يقتضي ذلك، وإنّما أدخلناه فيمن يجوز ذبائحه[٤] بدليل. ولأن الصبي وإن لم يكن عارفاً فليس بكافر ولامعتقد أنّ إلهه غير من يستحقّ العبادة على الحقيقة، وإنما هو خال من المعرفة، فجاز أن يجري مجرى العارف متى ذبح وتلفّظ بالتسمية، وهذا كلّه غير موجود في الكفار.

فإن اعترض علينا بقوله تعالى: «اليوم أُحلّ لكم الطيّبات وطعام الذين

(١) المبسوط (للسرخسي): ج١٢ ص٥ و: ج١١ ص٢٤٦.

(٢) سورة الأنعام: الآية ١٢١.

(٣) في «الف»: لاتحلّ ذباحة.

(٤) في «الف» و«ب»: تجوز ذباحته.

أُتوا الكتاب حلّ لكم وطعامكم حلّ لهم»[١]، وادّعي أنّ الطعام يدخل فيه ذبائح أهل الكتاب.

فالجواب عن ذلك أنّ أصحابنا يحملون قوله تعالى: «وطعام الذين أُوتوا الكتاب حلّ لكم وطعامكم حلّ لهم» على مايذكرونه[٢] ممّا يؤكل من حبوب وغيرها، وهذا تخصيص لامحالة؛ لأنّ ماصنعوه طعاماً من ذبائحهم يدخل تحت اللفظة ولايجوز إخراجه إلاّ بدليل.

فإذا قلنا: تخصيصه بقوله تعالى: «ولا تأكلوا ممّا لم يذكر اسم الله عليه»، قيل لنا: ليس أنتم بأن تخصّوا آيتنا بعموم آيتكم أولى منّا إذا خصّصنا الآية التي تعلّقتم بها بعموم ظاهر الآية التي استدللنا بها.

والذي يجب أن يعتمد في الفرق بين الأمرين أنّه قد ثبت وجوب التسمية على الذبيحة، وأنّ من تركها عامداً لايكون مذكيّاً ولايجوز أكل ذبيحته على وجه من الوجوه، وكلّ من ذهب إلى هذا المذهب من الأُمّة يذهب إلى تخصيص قوله تعالى: «وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم» وأنّ ذبائحهم لا تدخل تحته، والتفرقة بين الأمرين خلاف الإجماع.

ولايلزم على ماذكرناه أنّ أصحاب أبي حنيفة[٣] يوافقونا على وجوب التسمية وإن لم يخصّصوا بالآية الأُخرى؛ لأنّا اشترطنا إيجاب التسمية مع الذكر على كلّ حال، وعند أصحاب أبي حنيفة أنه جائز أن يترك التسمية من أدّاه اجتهاده إلى ذلك أو استفتى من هذه حاله، والاماميّة يذهبون إلى أنّ التسمية مع الذكر لا تسقط في حال من الأحوال.

---

(١) سورة المائدة: الآية ٥.

(٢) في «الف» و«ب»: يملكونه.

(٣) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ص٦٢.

فإن قيل: على هذه الطريقة التي نعتمدها من الجمع بين المسألتين، ما أنكرتم أنّ لمن خالفكم أن يعكس هذه الطريقة عليكم، ويقول: قد ثبت أنّ التسمية غير واجبة، أو يشير إلى مسألة قد دلّ الدليل على صحّتها عنده، ثمّ يقول: وكلّ من ذهب إلى هذا الحكم يذهب إلى عموم قوله تعالى: «وطعام الذين أُتوا الكتاب حلّ لكم»، والتفرقة بين الأمرين خلاف الإجماع.

قلنا: الفرق بينهما ظاهر؛ لأنّا إذا بنينا على مسألة ضمنّا عهدة صحّتها ونفي الشبهة عنها، ومخالفنا إذا بنى على مسألة مثل أنّ التسمية غير واجبة أو غير ذلك من المسائل لايمكنه أن يصحّح مابنى عليه ولا أن يورد حجّة قاطعة، والمحنة بيننا وبين من تعاطى ذلك، ونحن إذا بنينا على مسألة دللنا على صحّتها بما لا يمكن دفعه، وهذا على التفصيل يخرجه الاعتبار والاختبار.

مسألة

[٢٣٢]

[استقبال القبلة عند الذبح]

وممّا انفرد به الامامية: القول بإيجاب استقبال القبلة عند الذبح مع إمكان ذلك. وخالف باقي الفقهاء في وجوبه وأنّه شرط في الذكاة[1].

دليلنا: بعد الإجماع المتردّد، الطريقة التي تقدّم نظيرها وهي أنّ من ذبح غير مستقبل القبلة عامداً قد أتلف الروح وحلّ الموت في الذبيحة، وحلول الموت يوجب أن يكون ميتة إلاّ أن تقوم دلالة على حصول الذكاة فلا يستحق هذا الاسم، ومن ادّعى دلالة شرعيّة على ذلك كان عليه إقامتها ولن يجدها، ولم يبق بعد ذلك إلاّ كونها ميتة وداخلة تحت قوله تعالى: «حرّمت عليكم

---

(١) المغني لابن قدامة: ج٣ص٤٥٣ـ٤٥٤، وفيه: استحباب توجيه الذبيحة الى القبلة.

الميتة»[١].

وأيضاً فإنّ الذكاة حكم شرعي، وقد علمنا أنّه إذا استقبل القبلة وسمّى اسم الله تعالى يكون مذكّياً باتّفاق، وإذا خالف ذلك لم يتيقّن كونه مذكّياً، فيجب الاستقبال والتسمية ليكون بيقين مذكّياً.

مسألة

[٢٣٣]

[في العقيقة]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به: القول بوجوب العقيقة، وهي الذبيحة التي تذبح عن المولود ذكراً كان أو أنثى.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال الشافعي ومالك: مستحبّة[٢]، وقال أبو حنيفة: ليست بمستحبّة[٣]، وحكي عن الحسن البصري القول بوجوبها، وهو مذهب أهل الظاهر[٤]، وهذه موافقة للامامية.

دليلنا: بعد الإجماع المتردّد، أنّ العقيقة نسك وقربة بلا خلاف وإيصال منفعة إلى المساكين، وتدخل في عموم قوله تعالى: «وافعلوا الخير»[٥] وما أشبه هذه الآية من الأمر بالطاعات والقربات، وظاهر الأمر في الشريعة يقتضي الوجوب.

فإن قيل على الاستدلال بقوله تعالى: «وافعلوا الخير» في هذا الموضع

---

(١) سورة المائدة: الآية ٣.

(٢) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص٨٩-٩٠.

(٣) بداية المجتهد: ج١ ص٤٨٤، الفتاوى الهندية: ج٥ ص٣٦٢، المغني (لابن قدامة): ج١١ ص١٢٠.

(٤) المغني (لابن قدامة): ج١١ ص١٢٠.

(٥) سورة الحج: الآية ٧٧.

وأشباهه من المسائل التي استدللنا بهذا العموم فيها: ماأنكرتم من فساد الاستدلال بذلك من جهة أنّ الخير لانهاية له، ومحال أن يوجب الله تعالى علينا مالايصحّ أن نفعله، وإذا لم يصحّ إيجاب الجميع وليس البعض بذلك أولى من البعض بطل الاستدلال بالآية.

قلنا: لاشبهة في أنّ إيجاب مالايتناهى لايصحّ، غير أنّا نفرض المسألة فنقول: قد ثبت أنّ من عقّ دفعة واحدة عن ولده يكون فاعلاً لخير، وفعل المرّة صحيح غير محال، فيجب تناول الآية له، وهكذا نفرض في كلّ مسألة. وموضع استدلالنا بعموم هذه الآية على وجوب شيء من العبادات والقربات وان نعين علىٰ مايصح تناول الايجاب له، ثمّ ندخله في عموم الآية.

ويمكن أن نذكر للمخالف على سبيل المعارضة مايروونه عنهم عن النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) أنّه قال في المولود: أهريقوا عنه دماً[1].

وفي خبر آخر: يعقّ عن الغلام شاتان[2].

وعن عائشة أنّها قالت: أمرنا رسول الله (صلّى الله عليه وآله) أن نعقّ عن الغلام بشاتين وعن الجارية بشاة[3]

وروى ابن عبّاس أنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) عقّ عن الحسن والحسين (صلّى الله عليهما) كبشاً كبشاً[4]. فجمع (عليه السلام) في إيجاب

---

(١) سنن البيهقي: ج٩ ص٢٩٩، سنن الترمذي: ج٤ ص٩٨، صحيح البخاري: ج٧ ص١٠٩، سنن أبي داود: ج٣ ص١٠٦، سنن الدارمي: ج٢ ص٨١، سنن ابن ماجة: ج٢ ص١٠٥٦، جامع الأصول: ج٨ ص٣١٤.

(٢) جامع الاصول: ج٨ ص٣١٥، سنن ابن ماجة: ج٢ ص١٠٥٦، سنن الدارمي: ج٢ ص٨١، سنن ابي داود: ج٣ ص١٠٥، سنن الترمذي: ج٤ ص٩٨، سنن البيهقي: ج٩ ص٣٠١.

(٣) سنن البيهقي: ج٩ ص٣٠١، ٣٠٣، سنن الترمذي: ج٤ ص٩٦، سنن ابن ماجة: ج٢ ص١٠٥٦، جامع الاصول: ج٨ ص٣١٦.

(٤) سنن ابن داود: ج٣ ص١٠٧، جامع الأصول: ج٨ ص٣١٦، سنن البيهقي: ج٩ ص٣٠٢.

العقيقة بين القول والفعل.

وليس لهم أن يتعلّقوا بما يروونه عن النبيّ (عليه وآله السلام) من قوله: ليس في المال حقّ سوى الزكاة[١].

وبما روي عنه (عليه وآله السلام) من قوله: من أحبّ أن ينسك عن المولود فلينسك عن الغلام بشاتين وعن الجارية بشاة[٢]، فعلّق ذلك بالمحبّة، وماكان واجباً لايعلّق بالمحبّة.

وبما يروونه عن فاطمة (صلوات الله عليها) قالت: يارسول الله أعقّ عن ابني الحسن؟ فقال (صلّى الله عليه وآله): إحلقي رأسه وتصدّقي بزنة شعره فضّة[٣]، ولو كانت واجبة لأمرها (عليها السلام) بها.

والجواب عن ذلك كلّه أنّ هذه أخبار آحاد تنفردون بها، ولانعرف عدالة رواتها ولاصفاتهم، وبإزائها من الأخبار التي تقدّمتها تنفرد بروايتها مالايحصى، وماتنفردون أيضاً بروايته ماقد ذكرنا بعضه.

ولو عدلنا عن هذا كلّه، وسلمت هذه الأخبار من كلّ قدح وجرح أوجبت غالب الظنّ، أليس من مذهبنا أنّ أخبار الآحاد لا توجب العمل في الشريعة بها؟ وإنّما جاز لنا أن نعارضهم بأخبار الآحاد لأنّهم بأجمعهم يذهبون إلى وجوب العمل بأخبار الآحاد.

ثمّ نستظهر متبرّعين بذكر تأويل هذه الأخبار. أمّا الخبر الأوّل فلا دلالة لهم فيه؛ لأنّه نفى أن يكون في المال حقّ سوى الزكاة، والعقيقة عند من أوجبها تجب في ذمّة الوالدين لافي المال.

---

(١) سنن ابن ماجة: ج١ ص٥٧٠.

(٢) مسند أحمد: ج٢ ص١٨٢-١٨٣، جامع الأصول: ج٨ ص٣١٤.

(٣) سنن البيهقي: ج٩ ص٣٠٤.

وأما الخبر الثاني فلا حجّة فيه؛ لأنّه إنّما علّق الفضل في ذلك بالمحبّة لا الأصل، والفضل في أن يعقّ بشاتين وقد تجزئ الواحدة، ويجري مجرى ذلك قول القائل: من أحبّ أن يصلّي فليصلّ في المساجد وفي الجماعات، وإنّما يريد الفضل وإن كان أصل الصلاة واجباً.

وأمّا الخبر الثالث فغير ممتنع أن يكون (عليه السلام) عقّ عنه أو عزم على أن يتولّى ذلك، فعدل عن أمرها بذلك إلى قربة أُخرى لهذه العلّة.

مسألة

[٢٣٤]

الطعام الذي عالجه الكافر

وممّا انفردت به الامامية: أنّ كلّ طعام عالجه الكفّار، من اليهود والنصارى وغيرهم ممّن ثبت كفرهم بدليل قاطع، فهو حرام لايجوز أكله ولا الانتفاع به. وخالف باقي الفقهاء في ذلك[١].

وقد دللنا على هذه المسألة في كتاب الطهارة[٢]، حيث دللنا على أنّ سؤر الكفّار نجس لا يجوز الوضوء به، واستدللنا بقوله تعالى: «إنّما المشركون نجس»[٣]، واستقصيناه فلا معنى لإعادته.

* * *

(١) الام: ج٢ ص٢٣١، المدونة الكبرىٰ: ج٢ ص٦٧، بداية المجتهد: ج١ ص٤٧٠.

(٢) تقدم في ص ٨٩.

(٣) سورة التوبة: الآية ٢٨.

مسألة

[٢٣٥]

لحوم الحمر الأهلية

وممّا انفردت الامامية به: -وإن كان الفقهاء رووا عن ابن عبّاس[1](رحمه الله) موافقتها في ذلك-: تحليل لحوم الحمر الأهليّة. وحرّمها سائر الفقهاء[2]، وانتهوا في ذلك إلى أنّ ابن أبي القسم روى عن مالك أنّ الحمار الوحشي إذا تأنّس وصار يعمل عليه كما يعمل على الحمار الأهلي فإنّه لايؤكل[3]، وإن خالف مالك سائر الفقهاء في ذلك.

دليلنا: بعد الإجماع المتردّد، أنّ الأصل فيما فيه منفعة ولامضرّة فيه الإباحة، ولحوم الحمر الأهليّة بهذه الصفة. فإن ادّعوا مضرّة آجلة من حيث الحظر لها والنهي عنها، فإنّهم يفزعون إلى أخبار آحاد ليست حجة في مثل ذلك، وهي معارضة بأمثالها.

ويمكن أيضاً أن يستدلّ على ذلك بقوله تعالى: «قل لاأجد فيما أوحي إليّ محرّماً على طاعم يطعمه»[4] الآية.

فإن احتجّوا عليه بقوله تعالى: «والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة»[5]، وأنّه تعالى أخبر أنّها للركوب والزينة لاللأكل.

قلنا لهم: قوله تعالى: إنّها للركوب والزينة لايمنع أن يكون لغير ذلك، ألا

---

(٤) الشرح الكبير: ج١١ ص٦٥، المغني (لابن قدامة): ج١١ ص٦٥، بداية المجتهد: ج١ ص٤٩٠، المحلى: ج٧ ص٤٠٧، جامع الأصول: ج٨ ص٢٩٢.

(٢) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص٦٤ المغني (لابن قدامة): ج١١ ص٦٥.

(٣) المدونة الكبرى: ج٢ ص٦٤، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص٦٤.

(٤) سورة الأنعام: الآية ١٤٥.

(٥) سورة النحل: الآية ٨.

ترى إلى قول القائل: قد أعطيتك هذا الثوب لتلبسه، لايمنع من جواز بيعه له وهبته والانتفاع به من وجوه شتّى.

ولأنّ المقصود بالخيل والحمير الركوب والزينة، وليس أكل لحومها مقصوداً فيها.

ثمّ إنّه لايمنع من الحمل على الحمير والخيل، وإن لم يذكر الحمل وإنّما خصّ الركوب والزينة بالذكر.

وأكثر الفقهاء[1] يجيزون أكل لحوم الخيل، ولم يمنع تضمّن الآية ذكر الركوب والزينة خاصّة من أكل لحوم الخيل، وكذلك الحمير.

فإنّ استدلّوا بما يروونه عن ابن عبّاس (رحمه الله) أنّه قال: نهى رسول الله (صلّى الله عليه وآله) عن لحوم الحمر وأمر بلحوم الخيل أن تؤكل[2].

وأيضاً بما رواه خالد بن الوليد قال: كنّا مع النبيّ (صلّى الله عليه وآله) في خيبر، فقال (عليه السلام): لاتحلّ أموال المعاهدين إلاّ بحقّها وحرام عليكم الحمر الأهليّة وبغالها[3].

وبما يرويه أنس عن النبيّ (عليه السلام) أنّه نهى عن لحوم الحمر، وقال: إنّها نجس[4].

فالجواب عن ذلك أنّ هذه أخبار آحاد، والعمل بها في الشريعة عندنا غير جائز، ولايجوز مع ذلك أن يرجع بها عن ظاهر الكتاب، ونعارضها بالأخبار التي ترويها الامامية[5] مالايحصى.

---

(١) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص ٧٧.

(٢) نصب الراية: ج٤ ص١٩٨.

(٣) مسند أحمد: ج٤ ص٨٩-٩٠.

(٤) صحيح البخاري: ج٧ ص١٢٤، سنن ابن ماجة: ج٢ ص١٠٦٦، سنن الدارمي: ج٢ ص٨٧.

(٥) مسائل علي بن جعفر: ص١٧٧ ح٣٢٥-٣٢٧.

ومما يرويه مخالفوها مارواه غالب بن الحسن قال: قلت: يارسول الله لم يبق من مالي إلاّ حمر، فقال(صلّى الله عليه وآله): أطعم أهلك من سمين مالك، فإنّي إنّما نهيت عن حوالي القرى[١]. وهذا لامحالة معارض لأخبارهم كلّها.

ثمّ يمكن أن يقال في تلك الأخبار: إنّ سبب النهي عن لحوم الحمر الأهليّة هو لأجل الظهر وقلّته في ذلك الزمان، كما أنّه (عليه السلام) نهى عن لحوم الخيل [٢]لهذه العلّة[٣].

وقد روي عن ابن عبّاس (رحمه الله) أنّه قال: نهي عن لحوم الحمر لئلا يقلّ الظهر[٤]، فقوّى هذا التأويل هذه الرواية.

فأمّا الخبر الذي تضمّن أنّها رجس، فالرجس والرجز والنجس واحد في الشريعة، ولامحصّل من أهل الشريعة يذهب إلى أنّ الحمار الأهلي نجس العين.

مسألة
[٢٣٦]
لحوم البغال

ومما انفردت به الامامية: تحليل لحوم البغال. وباقي الفقهاء على حظر ذلك[٥]، وروي عن الحسن البصري أنّه ذهب إلى إباحة لحوم البغال[٦]، وهذه موافقة للامامية.

---

(١) سنن البيهقي: ج٩ ص٣٣١، جامع الاصول: ج٨ ص٢٩٠.
(٢) سنن البيهقي: ج٩ ص٣٣٢.
(٣) جامع الأصول: ج٨ ص٢٩٢ سنن ابي داود ج٣ ص٣٥٦.
(٤) سنن البيهقي: ج٩ ص٣٣٠، جامع الأصول: ج٨ ص٢٩١.
(٥) المغني (لابن قدامة): ج١١ ص٦٦. (٦) المجموع: ج٩ ص٨.

وكلّ شيءٍ دللنا به على إباحة لحوم الحمر الأهليّة هو بعينه دليل على إباحة لحوم البغال.

وأيضاً فقد دللنا على إباحة لحوم الحمر الأهليّة، وكلّ من أباح لحومها أباح لحومالبغال، والتفرقة بين المسألتين خروج عن الإجماع.

مسألة

[٢٣٧]

ذكاة الجنين

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الجنين الذي يوجد في بطن أُمّه بعد ذكاتها على ضربين إن كان كاملاً ـ وعلامة كماله أن ينبت شعره إن كان من ذوات الشعر، أو يظهر وبره إن كان من ذوات الأوبار ـ فإنّه يحلّ أكله، وذكاة أُمّه ذكاة له، وإن لم يبلغ الحدّ الذي ذكرناه وجب أن يذكّى ذكاة مفردة إن خرج حيّاً، وإن لم يخرج حيّاً فلا يؤكل.

وإنّما كان هذا انفراداً لأنّ الشافعي ومن وافقه يذهب إلى أنّ ذكاة الجنين ذكاة أُمّه على كلّ حال[1]، وأبو حنيفة ومن وافقه يذهب إلى أنّ الجنين له ذكاة مفردة عل كلّ حال[2].

دليلنا: الإجماع المتردّد. وإن شئت أن تبني على بعض المسائل المتقدّمة، مثل وجوب التسمية على كلّ وجه أو وجوب استقبال القبلة، وإنّ أحداً من الأمّة لم يفرّق بين المسألتين.

وليس لهم أن يحتجّوا علينا بما يروونه عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) من

---

(١) الأم: ج٢ص٢٣٣، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص٨٥، المغني (لابن قدامة): ج١١ص٥١.

(٢) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص٨٥، المغني (لابن قدامة): ج١١ ص٥٢.

قوله: ذكاة الجنين ذكـاة أُمّه[1]، ولم يـفرّق بين الكـامـل مـن الأجنّة وغير الكامل.

٧ ومما يروونه أيضاً عـن النبيّ (صلّى الله عليه وآلـه) أنّه سئل عن البـقرة والشاة تذبحان ويوجد في بطنها جنين أنأكله أو نلقيه؟ فقال: كلوا إن شئتم[2]، ولم يفصّل كما فصّلت الامامية.

قلنا: إنّ الكلام قد مضى في أنّ أخبار الآحاد ليست حجّة في الشرع، وأنّ هذا ممّا ينفرد به المخالفون، وبإزائه مايروونه الإمامية في ذلك.

ولـو سلّمـنا ذلك لـكـان لنا أن نـقول في الخبر الأوّل: لايخلو من أن يكون تأويله على ماتأوّله الشافعي عليه، من أنّ المراد أنّ ذكاة الجنين هي ذكاة أُمّه، وأنّه يصير له حكم الذكاة لذكاتها، وإن كان كذلك حملناه على الجنين الكامل الذي قد نبت عليه الشعر والوبر، وخصّصنا عمومه بأدلّتنا التي ذكرناها.

أو يكون التأويل على ماتأوّله أبو حنيفة من أنّ ذلك على سبيل التشبيه، وإنّما المراد بالخبر أنّ ذكاة الجنين مثله ويماثل ذكاة أُمّه في الذبح، فيحمل ذلك على الجنين الـذي يخرج مـن بطن أُمّه حيّاً، وذكاة ماخرج حيّاً كـذلـك واجبة كذكاة الأُم.

ويقوّي تأويـل الشافعي ـ وإن كنّا قـد بيّنا تخريج مذهبنا على تـأويل أبي حنيفة ـ أنّ لفظ الجنين مشتقّ من الاجتنان وهو الاستتار، وهو إنّما سمّي بهذا الاسم في حال كونه في بطن أُمّه، وإذا ظهر زال عنه استحقاق هذا الاسم على الحقيقة، وسمّي بـذلك مجازاً من حيث كان جنيناً قبل حال ظهوره، فكيف

---

(١) سنن أبي داود: ج٣ ص١٠٣، سنن الدارمي: ج٢ ص٨٤، سنن البيهقي: ج٩ ص٣٣٥-٣٣٦.

(٢) سنن البيهقي: ج٩ ص٣٣٥، سنن ابي داود: ج٣ ص١٠٤، التهذيب: ج٩ ص٨١ ذيل حديث ٨٠، الكافي: ج٦ ص٣٣٤-٣٣٥.

يجوز أن يكون المراد أنّ الجنين إذا خرج حيّاً ذكّي كما تذكّى أمّه وهو لايستحقّ هذا الاسم بعد خروجه؟ فالاشبه أن يكون المراد أنّ ذكاة أمّه تتعدّى إليه في الحكم وهو جنين في البطن.

ومن وجه آخر وهو أنّ تخصيص الأم بالذكر لابدّ له من فائدة، وإذا حمل على أنّ ذكاتها ذكاة لجنينها أفاد هذا التخصيص، وإذا حمل على أنّ المراد أنّ الجنين يذبح إذا خرج حيّاً كما يفعل بامّه لم يفد هذا التخصيص بالأم؛ لأنّ غير الأُم من الذبائح كلّها كالأُم في هذا المعنى، فلا معنى للتخصيص.

فإن قيل: قد روي هذا الخبر بالنصب، ومع النصب لابدّ من التشبيه، فكأنّه قال: ذكاة الجنين كذكاة أُمّه، فلمّا سقط الكاف تعدّى الفعل إلى لفظ ذكاة فانتصب.

قلنا: قد بيّنا أنّ حمل الخبر على التشبيه يتخرج على مذهبنا، فما علينا في النصب إلاّ مثل ماعلينا بالرفع.

على أنّ أصحاب الشافعي قد أجابوا عن رواية النصب بعد أن دفعوا ظهورها واشتهارها ومساواتها للرواية بالرفع، بأن قالوا: إنّ النصب يمكن أن يكون وجهه أنّ التقدير: ذكاة الجنين بذكاة أُمّه أو في ذكاة أُمّه، فلمّا أُسقط حرف الجرّ وجب النصب، فلم يخلص النصب للتشبيه على كلّ حال.

فأمّا الخبر الآخر الذي يتضمّن كلوا إن شئتم، فإنّا نحمله على الجنين الذي قد تكامل وأشعر وأوبر، ونترك عموم الظاهر بالأدلّة.

١٩ مسألة
[٢٣٨]

[٢١] مما يحرم أكله من الذبيحة

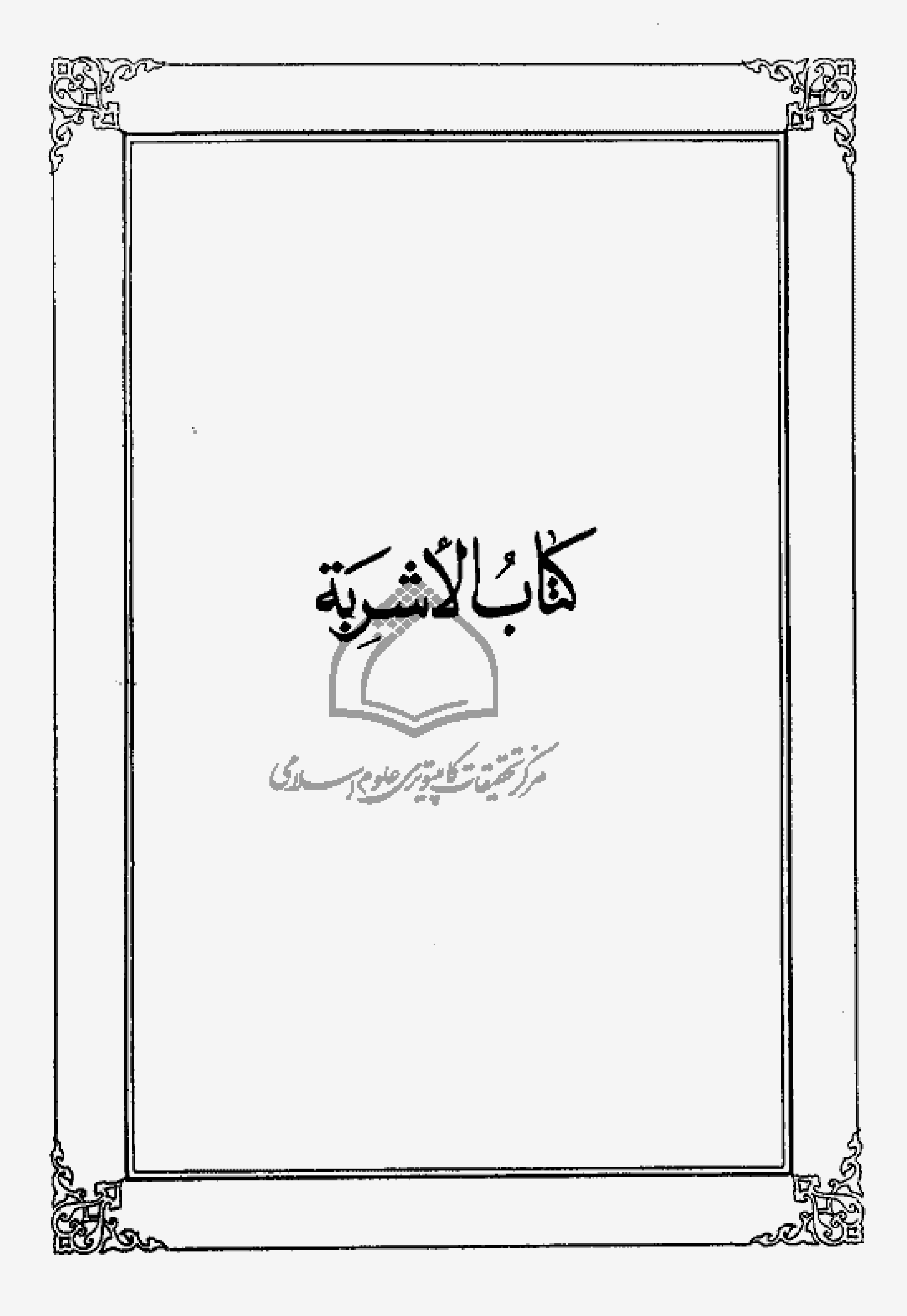
وممّا انفردت به الامامية: تحريم أكل الطحال والقضيب والخصيتين

والرحم والمثانة، ويكرّهون الكليتين. وخالف باقي الفقهاء في ذلك(١).

والدليل على صحّة ماذهبوا إليه: الإجماع الذي تردّد. وإن شئت أن تبني هذه المسألة على بعض المسائل المتقدّمة التي عليها دليل ظاهر، وأنّ أحداً من الأُمّة مافرّق بين المسألتين.



(١) المجموع: ج٩ ص٦٩-٧٠.



كتابُ الأشرِبَة

كتاب الأشربة

مسألة

[٢٣٩]

[حرمة الفقاع]

ومما انفردت به الامامية: القول بتحريم الفقاع، وأنه جارٍ مجرى الخمر في جميع الأحكام من حدّ شاربها وردّ شهادته وفي نجاسته. وخالف باقي الفقهاء في ذلك .

والدلالة: الإجماع المتردد. وإن شئت أن تبني هذه المسألة على بعض ماتقدم من المسائل التي فيها ظاهر كتاب الله تعالى فعلت.

ومما يعارض به المخالفون مايروونه[1] عن ثقاتهم ورجالهم من تحريم الفقاع؛ لأنّ الذي ترويه الشيعة[2] وتختص به من الروايات في هذا الباب يمكنهم أن يقولوا: إنّا لانعرف هؤلاء ولانثق بروايتها.

فمن ذلك مارواه أبو عبيد القاسم بن سلام، قال: حدثنا أبو الأسود عن ابن لهيعة عن دراج أبي السمح، وروى الساجي صاحب كتاب اختلاف

---

(١) مسند أحمد بن حنبل: ج٤ ص٢٣٢، سنن البيهقي: ج٨ ص٢٩٢.

(٢) الكافي: ج٦ ص٤٢٢ أنظر باب الفقّاع، الوسائل: ج١٧ ص٢٨٧ انظر باب ٢٧ من أبواب الأشربة المحرّمة.

الفقهاء، قال: حدّثنا سليمان بن داود، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: أخبرني عمرو بن الحارث أنّ دراجاً أبا السمح حدّثه واجتمعا على أنّ دراجاً قال: إنّ عمر بن الحكم حدّثنا عن أُم حبيبة زوج النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) أنّ ناساً من أهل اليمن قدموا على رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله) ليعلّمهم الصلاة والسنن والفرائض، فقالوا: يارسول الله إنّ لنا شراباً نعمله من القمح والشعير، فقال (عليه السلام): الغبيراء؟ قالوا: نعم، قال (عليه السلام): لا تطعموه .

قال الساجي في حديثه: قال (عليه السلام) ذلك ثلاثاً.

وقال أبو عبيد القاسم بن سلام: ثمّ لمّا كان بعد ذلك بيومين ذكروها له (عليه السلام) فقال: الغبيراء؟ قالوا: نعم، قال عليه السلام: لا تطعموها، فلمّا أرادوا أن ينطلقوا سألوه (عليه السلام) أيضاً، فقال: الغبيراء؟ قالوا: نعم، قال: لا تطعموها، قالوا: فإنّهم لايدعونها، فقال (عليه السلام) من لم يتركها فاضربوا عنقه[1].

وروى أبو عبيد أيضاً عن ابن أبي مريم عن محمّد بن جعفر عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار أنّ النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله وسلم) سئل عن الغبيراء فنهى (عليه السلام) عنها وقال: لاخير فيها[2].

وقال: زيد بن أسلم: والاسكركة هي، وهذا اسم يختصّ الفقاع به، يعني الاسكركة في لغة العرب[3].

قال ابن الروميّ-وهو ممّن لايطعن عليه في علم اللغة العربيّة، وكان مشهوراً بالتقدّم فيها، ويروى عنه أنّه قال لبعض رواته وقد عمل ابن الرومي

---

(١) مسند أحمد: ج٦ ص٤٢٧، سنن البيهقي: ج٨ ص٢٩٢.

(٢) غوالي اللآلي: ج١ ص٣١٧.

(٣) الموطأ: ج٢ ص٨٤٥، لسان العرب: ج٤ ص٣٧٦.

قصيدة:الق بها أبا العبّاس ثعلباً، فإن ردّ عليك شيئاً من الإعراب فيها فألقني به، وإن ردّ عليك شيئاً من اللغة فلا ولا كرامة، ولايتجاسر مع أبي العبّاس ثعلب على هذا القول إلاّ متقدّم أو متناه في علم اللغة ـ وأبيات ابن الرومي:

اسقني الاسكركة الصنبر في جغضلفونه　　واجعل الفيجن فيه ياخليلي بغصونه

إنّه مصفاة أعلاه ومسك لبطونه[1]

وأراد بالاسكركة: الفقاع، والجغضلفون: الكوز الذي يشرب فيه الفقاع، والصنبر: البارد، والفيجن: الشراب.

وقد روى أصحاب الحديث من طرق معروفة أنّ قوماً من العرب سألوا رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله) عن الشراب المتّخذ من القمح، فقال رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله) أيسكر؟ قالوا: نعم، فقال (عليه السلام): لا تقربوه[2].

ولم يسأل (عليه السلام) في الشراب المتخذ من الشعير عن الإسكار بل حرّم ذلك على الإطلاق، وحرّم الشراب الآخر إذا كان مسكراً، فدلّ ذلك على أنّ الغبيراء محرّمة بعينها كالخمر.

وقد روى أصحاب الحديث من العامّة في كتبهم المشهورة أنّ عبدالله الأشجعي كان يكره الفقاع[3].

وقال أحمد بن حنبل: وكان ابن المبارك يكرهه[4].

وقال أحمد: حدّثنا أبو عبدالله المدائني قال: كان مالك بن أنس يكره الفقاع، ويكره أن يباع في الأسواق وكان يزيد بن هارون يكرهه[5].

---

(١) لم نعثر عليه.

(٢) سنن أبي داود: ج٣ ص٣٢٨، سنن البيهقي: ج٨ ص٢٩٢، مسند أحمد: ج٤ ص٢٣٢.

(٣) غوالي اللئالي: ج١ ص٣١٨.

(٤) لم نعثر عليه.

(٥) لم نعثر عليه.

قال أحمد: حدّثنا عبدالجبّار بن محمّد الخطابي عن ضمرة قال: الغبيراء التي نهى النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) عنها هي الفقاع[١].

وقال أبو هاشم الواسطي: الفقاع نبيذ الشعير، فإذا نشّ فهو خمر[٢].

وقال زيد بن أسلم: الغبيراء التي نهى رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله) عنها هي الاسكركة[٣].

وقال أبو موسى: الاسكركة خمر الحبشة[٤].

وإذا كانت هذه رواياتهم وأقوال شيوخهم ومتقدّمي أصحاب حديثهم، فما المانع لهم من تحريم الفقاع وهم يقبلون من أخبار الآحاد ما هو أضعف ممّا ذكرناه؟ وكيف يستحسنون الشناعة على الشيعة الاماميّة في تحريم الفقاع ومالك بن أنس وهو شيخ الفقهاء وأصحاب الحديث ينهى عنه وعن بيعه، وكذلك ابن المبارك ويزيد بن هارون وهما شيخا أصحاب الحديث؟ لولا العصبيّة وإتّباع الهوى نعوذ بالله منهما.

مسألة

[٢٤٠]

[عدم تجدد حرمة الخمر]

وممّا انفردت به الاماميّة: القول بأنّ الخمر محرّمة على لسان كلّ نبيّ وفي كلّ كتاب نزل، وأنّ تحريمها لم يكن متجدّداً. وخالف باقي الفقهاء في ذلك،

---

(١) غوالي اللئالي: ج١ ص٣١٨.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) الموطأ: ج٢ ص٤٨٥، لسان العرب: ج٤ ص٣٧٦.

(٤) أوجز المسالك: ج١٣ ص٣٥٤.

وذهبوا إلى أنّها متجدّدة التحريم[١].

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: إجماع الطائفة المحقّة فإنّهم لايختلفون فيما ذكرناه.

ولك أيضاً أن تبني هذه المسألة على بعض المسائل المتقدّمة التي فيها ظاهر كتاب الله أو ماأشبهه، ويبيّن ذلك أنّ أحداً من المسلمين مافرّق بين المسألتين، وأنّ التفرقة بينهما خلاف الإجماع.

فإن عورضنا بما يروونه من الأخبار[٢] الواردة بتجديد تحريم الخمر وذكر أسباب تحريمها، فجوابنا[٣] أنّ جميع ماروي في تجديد تحريمها أخبار آحاد ضعيفة لا توجب علماً ولاعملاً، ولايترك ماذكرناه من الأدلّة القاطعة بمثل هذه الأخبار.

فأمّا مايدّعيه اليهود والنصارى من تحليل أنبيائهم لها فكذب منهم عليهم، كما كذبوا على أنبيائهم في كلّ شيء كذّبهم المسلمون فيه، ولاحجّة فيما يدّعيه هؤلاء المبطلون المعروفون بالكذب.

مسألة

[٢٤١]

[إنقلاب الخمر خلاً]

عند الامامية: إذا انقلبت الخمر خلاً بنفسها أو بفعل آدمي إذا طرح فيها ماتنقلب به إلى الخلّ حلّت. وخالف الشافعي ومالك في ذلك[٤].

---

(١) لم نعثر عليه.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) في «الف» و«ب»: فجوابنا عن ذلك.

(٤) الهداية: ج٤ ص١١٣.

وأبو حنيفة لايخالف الامامية فيما حكيناه، إلّا أنّه يزيد عليهم فيقول فيمن ألقى خمراً في خلّ فغلب عليها حتّى لايوجد طعم الخمر: إنّه بذلك يحلّ[١]، وعند الامامية أنّ ذلك لايجوز، ومتى لم تنقلب الخمر إلى الخلّ لم يحلّ. فكأنّهم انفردوا من أبي حنيفة بأنّهم امتنعوا ممّا أجازه على بعض الوجوه، وإن وافقوه على انقلاب الخمر إلى الخلّ، فجاز لذلك ذكر هذه المسألة في الانفرادات.

دليلنا: بعد الإجماع المتردّد، أنّ التحريم إنّما يتناول ماهو خمر، وما انقلب خلّاً فقد خرج من أن يكون خمراً؛ ولأنّه لاخلاف في إباحة الخلّ، واسم الخلّ يتناول ماهو على صفة مخصوصة، ولافرق بين أسباب حصوله عليها.

ويقال لأصحاب أبي حنيفة: أيّ فرق بين غلبة الخلّ على الخمر في تحليلها، وبين غلبة الماء عليها أو غيره من المائعات أو الجامدات حتّى لايوجد لها طعم ولا رائحة؟

فإن فرّقوا بين الأمرين بأنّ الخمر تنقلب إلى الخلّ ولا تنقلب إلى غيره من المائعات أو الجامدات.

قلنا: كلامنا فيها على الانقلاب، والخمر إذا أُلقيت في الخلّ الكثير فما انقلبت في الحال[٢] بل عينها باقية، وكذلك هي في الماء، فما الفرق بين أن يلقى فيها مايجوز أن ينقلب إليه وبين مالاينقلب إليه إذا كانت في الحال موجودة لم تنقلب؟

* * *

---

(١) الفتاوى الهندية: ج١ ص٤٥.

(٢) في «الف» و«ب»: في الحال إلى الخل.

مسألة

[٢٤٢]

[شرب بول مايؤكل لحمه]

وممّا يظنّ قبل التأمّل انفراد الامامية به: القول بتحليل شرب أبوال الابل، وكلّ ما أكل لحمه من البهائم إمّا للتداوي أو لغيره. وقد وافق الامامية في ذلك مالك والثوري وزفر[١].

وقال محمّد بن الحسن في البول خاصّة مثل قولنا وخالف في الروث[٢].

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف والشافعي: بول ماأكل لحمه نجس وروثه أيضاً كنجاسة ذلك مما لايؤكل لحمه[٣].

والذي يدلّ على صحة مذهبنا: بعد الإجماع المتردّد، أنّ الأصل فيما يؤكل لحمه أو يشرب لبنه في العقل الإباحة، وعلى من ذهب إلى الحظر دليل شرعي، ولن يوجد ذلك في بول مايؤكل لحمه؛ لأنهم إنّما يعتمدون على أخبار آحاد ، وقد بيّنا أنّ أخبار الآحاد إذا سلمت من المعارضات والقدوح لايعمل بها في الشريعة، ثمّ أخبارهم هذه معارضة بأخبار[٤] ترويها ثقاتهم ورجالهم تتضمّن الإباحة، وسيجيئ الكلام في تفصيل هذه الجملة.

وأيضاً فإنّ بول مايؤكل لحمه طاهر غير نجس، وكلّ من قال بطهارته جوّز شربه، ولاأحد يذهب إلى طهارته والمنع من شربه. والذي يدلّ على طهارته: أنّ الأصل الطهارة، والنجاسة هي التي يحتاج فيها إلى دليل شرعي، ومن طلب

---

(١) المجموع: ج٢ ص٥٤٩، بداية المجتهد: ج١ ص٨٢.

(٢) المجموع: ج٢ ص٥٤٩.

(٣) الفتاوى الهندية: ج١ ص٤٦، بداية المجتهد: ج١ ص٨٢، المجموع: ج٢ ص٥٤٩.

(٤) يأتي التعرض لها عن قريب.

ذلك لم يجده.

وممّا يجوز أن نعارض به مخالفينا في هذه المسألة مايروونه عن البراء بن عازب عن النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) أنّه قال: ماأُكل لحمه فلا بأس ببوله[1].

وبما يروونه أيضاً عن حميد عن أنس أنّ قوماً من عرينة قدموا على النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) المدينة فاستوخموها فانتفخت أجوافهم، فبعثهم النبيّ (عليه وآله السلام) إلى لقاح الصدقة ليشربوا من أبوالها[2].

وأيضاً فإنّ النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) طاف بالبيت راكباً على راحلته في جميع الروايات[3]، ويدا الراحلة ورجلاها لاتخلو من بولها وروثها أيضاً، هذا هو الأغلب الأظهر، فلو كان ذلك نجساً لنزّه النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) المسجد عنه.

فإن قيل: قوله (عليه السلام): لابأس به، لايدلّ على الطهارة، وإنّما يقتضي خفّة حكمه عن غيره، ألا ترى أنّه لايجوز أن يقال مثل هذه اللفظة فيما لاشبهة في طهارته وإباحته.

قلنا: لايجوز أن تحمل هذه اللفظة إلّا على الطهارة والإباحة؛ لأنّ أهل الشريعة ماجرت عادتهم بأن يقولوا فيما حظره ثابت: إنّه لابأس به، على أنّ بعض النجاسات قد يكون أخفّ حكماً من بعض ولايقال فيه: لابأس. وإنّما لايجوز أن تدخل هذه اللفظة في المجمع على طهارته وإباحته؛ لأنّ العادة جرت بدخولها فيما هو مباح طاهر على اختلاف فيه ودخول شبهة في حكمه.

فإن قالوا في حديث العرنيين: إنّه (عليه السلام) إنّما أباحهم شرب أبوال

---

(١) سنن الدارقطني: ج١ ص١٢٨، سنن البيهقي: ج٢ ص٢٠٢.

(٢) سنن الترمذي: ج١ ص١٠٦، جامع الأُصول: ج٨ ص٣٣٢، سنن ابن ماجة: ج٢ ص١١٥٨.

(٣) الكافي: ج٤ ص٤٢٩ باب نوادر الطواف ح١٦، الوسائل: ج٩ ص٤٩٢ أنظر باب ٨١ من أبواب الطواف.

الابل في حال ضرورة على سبيل التداوي كما تحلّ الميتة مع الضرورة.

قلنا: لوكان حال المرض يبيح الأبوال لأباحها في أوقاتنا هذه.

وأبو حنيفة[١] يمنع من ذلك، وإنّما يجيزه أبو يوسف والشافعي[٢]، وإذا بطل اعتراض أبي حنيفة فالذي يبطل اعتراض أبي يوسف والشافعي وجهان:

أحدهما: أنّ النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) لو كان أباح ذلك للضرورة لوقف عليه وبيّن اختصاصه بالضرورة.

والوجه الثاني: ماروي عنه (عليه السلام) من قوله: إنّ الله عزّوجلّ لم يجعل شفاءكم فيما حرّم عليكم[٣]. ولهذا الذي ذكرناه تأوّل قوم قوله تعالى: «فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما»[٤] على أنّ المنافع هاهنا هي المكاسب[٥].

فإن قالوا: ماأُبيح في حال الاضطرار لم يتناوله هذا الخبر الذي رويتموه؛ لأنّه إنّما يقتضي نفي الشفاء عمّا تحريمه ثابت، وماتدعو إليه الضرورة لايكون حراماً بل مباحاً.

قلنا: الظاهر يقتضي نفي الشفاء عمّا حرّم في سائر الأوقات، وتخفيف التحريم في حالة دون أُخرى عدول عن الظاهر.

فإن قيل: معنى الخبر أنّ شفاءكم ليس بمقصور على المحرّمات بل في المباحات لكم مندوحة.

قلنا: هذا أيضاً تخصيص للخبر وعدول عن ظاهره.

فان احتجّ علينا مخالفونا في نجاسة البول بما يروونه عن النبيّ (صلّىٰ الله

---

(١) المبسوط (للسرخسي): ج٢٤ ص٩. (٢) المجموع: ج٢ ص٥٤٩.

(٣) سنن البيهقي: ج١٠ ص٥ باب النهي عن التداوي بالمسكر، كنز العمال: ج١٠ ص٥٢ـ٥٣ ح٢٨٣١٩ و٢٨٣٢٧.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢١٩. (٥) تفسير الرازي: ج٦ ص٤٩.

عليه وآله) من قوله: إنّما يغسل الثوب من البول والدم والمني[1]، وأنّه عامّ في سائر الأبوال، ومايؤمر بغسله وجوباً لايكون إلّا نجساً، وماهو نجس لايجوز شربه.

ومما يروونه عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنّه مرّ بقبرين فقال: إنّهما يعذّبان ومايعذّبان في كبير، أمّا أحدهما فكان يمشي في النميمة، وأمّا الآخر فكان لايستبرئ من البول[2]. وهذا عامّ في جميع الأبوال.

ومما يروونه عنه (عليه السلام): استنزهوا من البول فإنّ عامّة عذاب القبر منه[3].

فيقال لهم: قد مضى أنّ أخبار الآحاد ليست بحجّة في الشريعة إذا خلت من المعارضات، ثمّ أخباركم هذه معارضة بما تروونه من طرقكم[4] وقد ذكره بعضكم، فأمّا مانرويه[5] نحن من طرقنا فلا يحصى كثرة.

وإذا سلّمنا هذه الأخبار ولم نعارضها بما يسقط الاحتجاج بها، كان لنا أن نحمل الخبر الأوّل على ماهو نجس من الأبوال، كبول الانسان وبول مالايؤكل لحمه، ووجب هذا التخصيص لمكان الأدلّة التي ذكرناها.

والشافعي لايمكنه الاستدلال بهذا الخبر؛ لأنّه لايوجب غسل المني لأنّه عنده طاهر[6]، ولابدّ له أيضاً من تخصيص لفظة البول؛ لأنّه يرى أنّ بول الرضيع لايجب غسله.

---

(١) سنن الدارقطني: ج١ ص١٢٧.

(٢) مسند أحمد: ج٥ ص٣٩، سنن ابن ماجة: ج١ ص١٢٥، سنن البيهقي: ج٢ ص٤١٢.

(٣) سنن الدارقطني: ج١ ص١٢٧ـ١٢٨.

(٤) تقدم بعض ذلك في ص٣٥٥.

(٥) الكافي: ج٣ ص٥٧، التهذيب: ج١ ص٢٤٦ـ٢٤٧، الوسائل: ج٢ ص١٠٠٩.

(٦) المجموع: ج٢ ص٥٥٣.

فأمّا أبو حنيفة فلابدّ له من تخصيص أيضاً وحمله على الدم والبول الكثيرين؛ لأنّه لايوجب غسل القليلين[١] منهما[٢]؛لأنّه يرى أنّ بول الرضيع طاهر، ويعدل عن ظاهره أيضاً؛ لأنّه لايوجب غسل المني وإنّما يوجب فركه، فقد أجمعنا كلّنا على تخصيص هذا الخبر.

ويقال لهم في الخبر الثاني: قد روي هذا الخبر على خلاف ماحكيتم؛ لأنه روي: أنّه كان لايتنزّه من بوله[٣]، وروي أيضاً: أنّه كان لايستبرئ من البول[٤]، والاستبراء من البول يختص ببوله لابول غيره.

وليس لهم أن يخالفوا في ذلك فيقولوا: إنّ الاستبراء هو التباعد، وقد يلزمه التباعد والتنزّه عن بوله وبول غيره؛ ولهذا يقال: استبرأت الأمة: إذا تباعدت عنها لتعرف براءة رحمها.

وذلك أنّ الاستبراء لامعتبر فيه بأصل وضع اللغة إذا كان في عرف الشرع قد استقرّ على فائدة مخصوصة، فقد علمنا أنّ القائل إذا قال: فلان لايستبرئ من البول أو استبرأ من البول، لايفهم عنه إلّا بوله دون بول غيره.

على أنّ ظاهر الخبر لو كان عامّاً على ماروه لوجب تخصيصه بالأدلّة التي ذكرناها.

على أنّ في هذا الخبر مايقتضي الاختصاص ببول مالايؤكل لحمه؛ لأنّه يتضمّن الوعيد وذكر العذاب، وعند من خالفنا أنّ مسائل الاجتهاد لايستحقّ فيها الوعيد.

فإن قالوا: لم يلحق الوعيد من حيث لم يتنزّه فقط، بل من حيث لم يتنزّه

---

(١) في «الف»: القليل. (٢) الفتاوى الهندية: ج١ ص٤٥.

(٣) صحيح مسلم: ج١ ص٣٠٥ باب الدليل على نجاسة البول.

(٤) سنن النسائي: ج٤ ص١٠٦ باب وضع الجريدة على القبر.

عن البول مع اعتقاده نجاسته، ومن فعل ذلك يلحقه الوعيد لامحالة.

قلنا: هذا عدول عن الظاهر. وبعد فهذا التأويل يسقط استدلالكم بالخبر؛ لأنّ تقدير الكلام على هذا التأويل أنّه يعذّب لأنّه كان لايتنزّه من البول مع اعتقاده نجاسته، وهذا لايدلّ على نجاسة كلّ بول، وإنّما يدلّ على خطأ من أقدم على مايعتقد قبحه ولم يجتنب مايعتقد نجاسته؛ لأنّ الفاعل لذلك في حكم من فعل القبيح، فأين دليلكم على نجاسة جميع الأبوال وهو المقصود في المسألة؟

على أنّ في الخبر اختلالاً ظاهراً؛ لأنّه يتضمّن أنّهما يعذّبان ومايعذّبان على كبيرة، وذلك كالمتناقض؛ لأنّ العذاب لايكون إلّا على الكبائر، وماليس بكبير فلا عذاب على فاعله، عند من جعل في المعاصي كبائر وصغائر من غير إضافة.

ولا يصحّ أيضاً على مذهب القائلين بالإرجاء؛ لأنّهم يعتقدون أنّ جميع المعاصي كبائر، وأنّه يستحقّ العذاب على كلّ شئ منها، ومن ذهب إلى هذا المذهب لاينفي إسم الكبيرة عن شئ من المعاصي، وإنّما يقول على سبيل الإضافة: هذه المعصية أصغر من تلك، فأمّا مع الانفراد بالذكر فالكلّ عنده كبائر.

وأمّا الخبر الأخير الذي تعلّقوا به فكلامنا عليه كالكلام في الخبر الذي تقدّمه بلا فصل، فلا معنى لإعادته.

مسألة

[٢٤٣]

[لبس الحرير]

وممّا انفردت به الامامية: أنّه يجوز لبس الثوب الحرير إذا كان في خلاله شئ من القطن أو الكتّان، وإن لم يكن غالباً.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك[١]، وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى جواز لبس الحرير إذا كان سداه أو اللحمة من القطن أو الكتّان، ولم يجزه إذا كانت اللحمة أكثر[٢].

وحكى الطحاوي عن الشافعي أنّه أباح لبس قباء محشوّ بقزّ، قال: لأنّ القزّ باطن[٣].

والذي يدلّ على صحّة مذهبنا: بعد الإجماع المتردّد، أنّ النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) إنّما نهى عن لبس الحرير[٤]، وهذا الاسم إنّما يتناول ما كان محضاً دون ما اختلط بغيره، والثوب الذي فيه قطن أو كتّان ليس بحرير محض، فجاز لبسه والصلاة فيه.

وإذا ذهبوا إلى أنّ الثوب الذي لحمته قطن وسداه حرير يجوز لبسه لأنّه ليس بحرير محض، فكذلك ما كان بعضه قطناً وإن لم يكن جميع اللحمة.

فإن قيل: هذا يقتضي أنّه لو كان في الثوب خيط واحد من قطن أو كتّان جاز لبسه.

قلنا: ظاهر النهي عن لبس الحرير المحض يقتضي ذلك، إلّا أن يمنع منه مانع غيره. والأولى أن يكون الخيط أو الخيطان غير معتدّ بهما ولا أثر لمثلهما، فأمّا إذا كان معتدّاً بمثله مثل ان يكون له نسبة إلى الثوب كخمس أو سدس أو عشر فإنّه يخرجه من أن يكون محضاً.

والعجب كلّه من قول الشافعي في حشو القباء الحرير المحض الذي يتناوله بلا شبهة نهي النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله)، وأي تأثير لكون الحشو باطناً غير

---

(١) البحر الزخار: ج٥/٣٥٦.

(٢) اللباب: ج٤ ص١٥٧-١٥٨.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج١ ص٦٢٨، الشرح الكبير: ج١ ص٤٧٣.

(٤) سنن الترمذي: ج٤ ص٢١٧، سنن ابن ماجة: ج٢ ص١١٨٧ وص١١٨٩.

ظاهر؟ أولا يرى أنّ بطانة الجبّة إذا كانت حريراً محضاً لم يجز لبسها وإن كانت البطانة لا تظهر للعين كظهور الظهارة؟ وهذا بعدٌ شديد.

مسألة

[٢٤٤]

[جلد الميتة إذا دبغ]

وممّا كأنّ الامامية منفردة به: أنّ جلود الميتة من جميع الحيوان لا تطهر بالدباغ، وقد وردت لهم رواية ضعيفة[١] بجواز اتّخاذ جلود الميتة مالم تكن كلباً أو خنزيراً بعد الدباغ آنية وإن كانت الصلاة فيها لاتجوز، والمعمول على الأوّل.

وخالف الشيعة جميع الفقهاء[٢] إلّا أحمد بن حنبل، فقد حكي عنه أنّ الميتة لا تطهر بالدباغ[٣].

دليلنا: بعد الإجماع المتردّد، قوله تعالى: «حرّمت عليكم الميتة»[٤]، والتحريم يجب أن يتناول كلّ بعض من أبعاض الميتة حلّته الحياة ثمّ فارقته، والجلد بهذه الصفة بعد الدباغ وقبله، فيجب أن يحرم الانتفاع به بعد الدباغ؛ لأنّ إسم الميتة يتناوله.

وممّا يجوز أن يذكر على سبيل المعارضة لهم مارووه وسطروه في كتبهم عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) من قوله: لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولاعصب[٥]،

---

(١) الفقيه: ج١ ص٩ ح١٥ باب المياه وطهرها ونجاستها.

(٢) المجموع: ج١ ص٢١٥، ٢١٦.

(٣) سنن الترمذي: ج٤ ص٢٢٢، المجموع: ج١ ص٢١٧.

(٤) سورة المائدة: الآية ٣.

(٥) مسند أحمد: ج٤ ص٣١٠-٣١١، سنن البيهقي: ج١ ص١٤، سنن ابن ماجة: ج٢ ص١١٩٤، سنن الترمذي: ج٤ ص٢٢٢.

وعموم هذا الخبر يقتضي تحريم الانتفاع بها بعد الدباغ.

وقول بعضهم: إنّ إسم الاهاب يختصّ بالجلد قبل الدباغ ولا يستحقّه بعده[1]، غلط مفحش؛ لأنّ الاهاب إسم للجلد في الحالين وغير مختصّ بأحدهما، ولو جاز أن يدّعى في الاهاب اختصاص جاز أن يدّعى في الجلد مثل ذلك.

فإن اعترضوا بما يروونه عن النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) وقد سئل عن جلود الميتة فقال (عليه وآله السلام): دباغها طهورها[2]، وفي خبر آخر: أيّما إهاب دبغ فقد طهر[3].

كان جوابنا أنّ هذه أخبار آحاد لا يعمل بها في الشريعة، ثمّ بإزائها ما رويتموه عن النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله)[4] من النهي عن ذلك، وما رويناه من الأخبار[5] التي لا تحصى في هذا المعنى.

ولو لم يبطل هذين الخبرين إلّا ظاهر القرآن لكفى. وقد يجوز أن يحمل الخبران على الخصوص، وأن يريد بقوله (عليه وآله السلام): أيّما إهاب دبغ فقد طهر المذكّى دون الميّت.

---

(١) البحر الرائق: ج١/١٠٠، الحاوي للفتاوي: ج١/١٦.

(٢) سنن البيهقي: ج١ ص١٧، سنن الدارمي: ج٢ ص٨٦.

(٣) مسند الشافعي: ج١/٢٦ رقم ٥٧، المصنف (لعبد الرزاق) ج١/٦٣ ح١٩٠.

(٤) سنن البيهقي: ج١ ص١٥.

(٥) الكافي: ج٦ ص٤٥٣، الفقيه: ج١ ص٢٦٤، التهذيب: ج٢ ص٢٠٧، الاستبصار: ج١ ص٣٨٥، الوسائل: ج٢ ص٢٦٦.

كتاب مسائل البيوع والربا والصرف

مسألة
[٢٤٥]

[خيار الحيوان]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ الخيار يثبت للمتبايعين في بيع الحيوان خاصّة ثلاثة أيام وإن لم يشترط.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وذهبوا إلى أنّ الحيوان كغيره لايثبت فيه الخيار إلّا بأن يشترط[1].

دليلنا: الإجماع المتردّد. ويمكن أن يكون الوجه في ثبوت هذا الخيار في الحيوان خاصّة أنّ العيوب فيه أخفى والتغابن فيه أقوى، ففسح فيه ولم يفسح في غيره.

وليس للمخالف أن يقول: كيف يثبت بين المتبايعين خيار من غير أن يشترطاه؛ وذلك أنّه إذا جاز أن يثبت خيار المجلس من غير اشتراط، جاز أيضاً أن يثبت الخيار الذي ذكرناه وإن لم يشرطه.

---

(١) الأم: ج٣ ص٧٥، المجموع: ج٩ ص١٧٤، الشرح الكبير: ج٤ ص٦٩، عمدة القاري: ج١١ ص٢٢٥.

مسألة

[٢٤٦]

[خيار الشرط]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به وهم فيه موافق: القول بأنّ للمتبايعين أن يشترطا من الخيار أكثر من ثلاثة أيّام بعد أن تكون مدّة محدودة. ووافقهم في ذلك ابن أبي ليلى ومحمّد وأبو يوسف والأوزاعي، وجوّزوا أن يكون الخيار شهراً أو أكثر كالأجل(١).

وقال مالك: يجوز على حسب ماتدعو الحاجة إليه في الوقوف على المبيع وتأمّل حاله(٢).

وحكي عن الحسن بن حي أنّه قال: إذا اشترى الرجل الشئ فقال له البايع: إذهب فأنت فيه بالخيار، فهو بالخيار أبداً حتّى يقول: قد رضيت(٣).

وذهب أبو حنيفة وزفر إلى أنّه لايجوز أن يشرط الخيار أكثر من ثلاثة أيام فإن فعل فسد البيع، وهو قول الشافعي(٤).

ودليلنا على ماذهبنا إليه: الإجماع المتردّد، وأيضاً فإنّ خيار الشرط إنّما وضع لتأمّل حال المبيع، وقد تختلف أحوال تأمّله في الطول والقصر، فجاز أن يزيد على الثلاث كما جاز أن ينقص عنها. ولايلزم على ذلك أن يثبت بلا انقطاع؛ لأنّ ذلك ينقض الغرض بالبيع.

---

(١) المبسوط (للسرخسي): ج١٣ ص٤١، اللباب: ج٢ ص١٣، بداية المجتهد: ج٢ ص٢٢٦، المغني (لابن قدامة): ج٤ ص٩٦.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج٤ ص٩٦، بداية المجتهد: ج٢ ص٢٢٦.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج٤ ص٩٦.

(٤) الهداية: ج٣ ص٢٧، اللباب: ج٢ ص١٢، المغني (لابن قدامة): ج٤ ص٩٦، المبسوط (للسرخسي): ج١٣ ص٤١ بداية المجتهد: ج٢ ص٢٢٦ و٢٢٧.

فإن اعترض المخالف بما يروونه عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) من أنه قال: الخيار ثلاث[1].

فالجواب عن ذلك أنّ هذا خبر واحد، وقد بيّنا أنّ أخبار الآحاد لايعمل عليها في الشريعة، وبإزائه الأخبار[2] الواردة بجواز الخيار أكثر من ثلاثة أيّام، ولأنّ قوله (عليه‌السلام): الخيار ثلاثة أيّام لايمنع من زيادة عليها، كما لم يمنع من نقصان عنها.

فإذا قيل: زيادة خيار الشرط على الثلاثة غرر، ودخول الغرر في البيع لايجوز يفسدها.

قلنا: وثبوته في الثلاثة أيضاً غرر؛ لأنّه لايدري في هذه المدّة أيحصل له البيع أو لايحصل، ومع ذلك فقد جاز البيع مع ثبوت هذا الغرر.

مسألة

[٢٤٧]

[شراء العبد الآبق]

وممّا انفردت به الامامية: القول بجواز شراء العبد الآبق مع غيره، ولايشترىٰ وحده إلّا إذا كان بحيث يقدر عليه المشتري.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وذهبوا إلى أنّه لايجوز بيع الآبق على كلّ حال، إلّا ماروي عن عثمان البتي أنّه قال: لابأس ببيع الآبق والبعير الشارد وإن هلك فهو من مال المشتري[3]. وهذا كالموافقة للامامية، إلّا أنّه لم يشرط

---

(١) كنز العمال: ج٤ ص١٤٤، سنن البيهقي: ج٥ ص٢٧٤، سنن الدارمي: ج٢ ص٢٥١، سنن الدارقطني: ج٣ ص٥٦.

(٢) التهذيب: ج٧/٢٣، الوسائل: ج١٢/٣٥٥ انظر باب ٨ من ابواب الخيار.

(٣) المجموع: ج٩ ص٢٨٤، المبسوط (للسرخسي): ج١٣ ص١٠، المحلّىٰ: ج٨ ص٣٩١، بداية المجتهد: ←

أن يكون معه في الصفقة غيره كما شرطت الامامية.

والدليل على صحّة ماذهبنا إليه: الإجماع المتكرّر.

ومعوّل مخالفينا في منع بيعه على أنّه بيع غرر، وأنّ نبيّنا (عليه السلام) نهى عن بيع الغرر[1]. وربّما عوّلوا على أنّه مبيع غير مقدور على تسليمه فلا يصحّ بيعه كالسمك في الماء والطير في الهواء.

وهذا ليس بصحيح ؛ لأنّ هذا البيع يخرجه من أن يكون غرراً لانضمام غيره إليه، كبيع الثمرة الموجودة بعضها والمتوقّع وجود باقيها.

وهذا هو الجواب عن قياسهم، وإن كنّا قد بيّنا أنّ القياس لامدخل له في الشريعة؛ لأنّه لايمكن تسليم جميع الثمرة التي وقع عليها العقد في وقت الصفقة وإن كان العقد جائزاً.

فإن قيل: نحن نخالف في ذلك، ولانجيز أن نبيع ثمرة معدومة مع موجودة.

قلنا: أمّا مالك فإنّه يوافقنا على هذا الموضع[2]، وحجّتنا على من خالفنا فيه أنّه لاخلاف في أنّ طلع النخلة التي لم تؤبّر داخل في البيع[3] معها وإن كان في الحال معدوماً، فكيف يجوز أن يدّعى أنّ بيع معدوم وموجود لايجوز؟!

* * *

ج٢ ص١٥٦، المغني (لابن قدامة): ج٤ ص٢٩٣، الوجيز: ج١ ص١٣٤ عمدة القاري: ج١١ ص٢٦٤، فتح الباري: ج٤ ص٢٨٤، شرح فتح القدير: ج٥ ص٦٩

(١) صحيح مسلم: ج٣ ص١١٥٣، سنن الترمذي: ج٣ ص٥٣٢، سنن الدارقطني: ج٣ ص١٥، مسند أحمد ج١ ص٣٠٢، سنن الدارمي: ج٢ ص٢٥١، سنن النسائي: ج٧ ص٢٦٢، الموطأ: ج٢ ص٦٦٤، سنن أبي داود: ج٣ ص٢٥٤، سنن ابن ماجة: ج٢ ص٧٣٩، السنن الكبرى: ج٥ ص٣٣٨، دعائم الإسلام: ج٢ ص٢١، عيون أخبار الرضا: ج٢ ص٤٥.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) في «الف» و«ب»: المبيع.

مسألة

[٢٤٨]

[بيع الفقاع]

ومما انفردت به الامامية: القول بتحريم بيع الفقاع وابتياعه. وكل الفقهاء يخالفون في ذلك[١]، وقد روي عن مالك كراهية بيع الفقاع[٢].

دليلنا: الإجماع المتردد، وأيضاً ان شئت نبني هذه المسألة على تحريمه، فنقول: قد ثبت تحريمه وحظر شربه، وكلّ من حظر شربه حظر ابتياعه وبيعه، والتفرقة بين الأمرين خروج عن إجماع الأمة.

مسألة

[٢٤٩]

[الوباع من دون قبض أو اقباض]

ومما انفردت به الامامية: أنّ من ابتاع شيئاً معيّناً بثمن معيّن ولم يقبضه ولاقبض ثمنه وفارقه البائع بعد العقد يمضي وينقد له الثمن فالمبتاع أحقّ به مابينه وبين ثلاثة أيّام، فإن مضت ثلاثة أيّام ولم يحضر المبتاع الثمن كان البائع بالخيار، إن شاء فسخ البيع وباعه من غيره، وإن شاء طالبه بالثمن على التعجيل والوفاء، وليس للمبتاع على البائع في ذلك خيار، ولو هلك المبيع في مدّة الأيّام الثلاثة كان من مال المبتاع دون البائع، فإن هلك بعد الثلاثة الأيّام كان من مال البائع.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك[٣]، ولم يقل أحد منهم بهذا الترتيب الذي

---

(١) لم نعثر عليه.

(٢) البيان والتحصيل: ج١٨ ص٥٥٠ـ٥٥١.

(٣) لم نعثر عليه.

رتّبناه.

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: الإجماع المتردّد.

وإنّما قلنا: إنّ المبتاع أحقّ به مابينه وبين ثلاثة أيّام؛ لأنّه بالابتياع واشتراط أن ينقد الثمن الذي مضى في احضاره قد ملك وعليه تعجيل الثمن، فإذا لم يحضره في هذه المدّة المضروبة فكأنّه رجع عن الابتياع ولم يف بالشرط الذي شرطه من تعجيل الثمن، وصار البائع بالخيار إن شاء فسخ وإن شاء طالب بالثمن.

وإنّما جعلنا المبيع إذا هلك في الأيّام الثلاثة من مال المبتاع؛ لأنّ العقد قد ثبت بينهما.

وقد حكي عن مالك أنّه كان يقول في الدابّة إذا حبسها البائع حتّى يقبض الثمن فهلكت: فهي من مال المشتري وذلك إذا كان بيعاً على النقد، فإن كان على غير النقد فهو من مال البائع[1]. وهذا موافقة للامامية من بعض الوجوه، وقد قلنا: إنّه إن هلك بعد الثلاثة كان من مال البائع؛ لأنّه بتأخير الثمن عنه قد صار أملك به وأحقّ بالتصرّف فيه وإن هلك فمن ماله.

مسألة

[٢٥٠]

[لو أطلق مدة خيار الشرط]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من ابتاع شيئاً وشرط الخيار ولم يسمّ وقتاً ولا أجلاً مخصوصاً بل أطلقه إطلاقاً، فإنّ له الخيار ما بينه وبين ثلاثة أيّام ثمّ لاخيار له بعد ذلك.

---

(١) لم نعثر عليه.

وباقي الفقهاء يخالفونهم في ذلك؛ لأنّ أبا حنيفة يذهب إلى أنّه إذا شرط الخيار إلى غير مدّة معلومة فالبيع فاسد، فإن أجازه في الثلاثة جاز عند أبي حنيفة خاصّة، وإن لم يجزه حتىّ مضت الثلاثة أيّام لم يكن له أن يجيزه(١).

وقال أبو يوسف ومحمّد: له أن يجيز بعد الثلاثة(٢).

وقال مالك: إن لم يجعل للخيار وقتاً معلوماً جاز وجعل له من الخيار مثل مايكون في تلك الساعة(٣).

وقال الحسن بن صالح بن حي: إذا لم يعيّن أجل الخيار كان له الخيار أبداً(٤).

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: الإجماع المتكرّر.

ويمكن أن يكون الوجه مع إطلاق الخيار في صرفه إلى ثلاثة أيّام أنّ هذه المدّة هي المعهودة المعروفة في الشريعة لأن يضرب(٥) الخيار فيها، والكلام إذا أُطلق وجب حمله على المعهود المألوف.



مسألة

[٢٥١]

[خيار العيب]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من ابتاع أمة فوجد بها عيباً ماعرفه من

---

(١) المجموع: ج٩ ص٢٢٥، بداية المجتهد: ج٢ ص٢٠٨، البحر الزخار: ج٤ ص٣٤٨، الهداية: ج٣ ص٢٧، الفتاوى الهندية: ج٣ ص٣٨-٣٩.

(٢) الفتاوى الهندية: ج٣ ص٣٨-٣٩، الهداية: ج٣ ص٢٧، النتف: ج١ ص٤٤٦، البحر الزخار: ج٤ ص٣٤٨.

(٣) فتح العزيز: ج٨ ص٣١٢، المجموع: ج٩ ص٢٢٥، بداية المجتهد: ج٢ ص٢٠٨، المغني (لابن قدامة): ج٤ ص١٠٧ و١٢٥.

(٤) المحلىٰ: ج٨ ص٣٧٣، بداية المجتهد: ج٢ ص٢٠٧-٢٠٨، البحر الزخار: ج٤ ص٣٤٨.

(٥) في «الف» و«ب» وهامش المعتمدة: يصرف.

قبلُ بعد أن وطئها لم يكن له ردّها وكان له أرش العيب، إلّا أن يكون عيبها من حبل فله ردّها مع الوطء، ويردّ معها إذا وطئها نصف عشر قيمتها.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فذهب الشافعي إلى أنّه إذا ابتاع أمة ثيّباً فوطئها ثمّ أصاب بها عيباً فله ردّها ولا مهر عليه[1].

وقال ابن أبي ليلى: يردّها بالعيب ويردّ معها المهر لأجل الوطء، وقد روي ذلك عن عمر[2].

وذهب الزهري والثوري وأبو حنيفة وأصحابه إلى أنّه لا يملك الردّ بالعيب بل يمسكها ويأخذ الأرش[3]. وانفراد الامامية بالقول الذي ذكرناه ظاهر.

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: الإجماع المتردّد.

وليس يجري وطء الثيّب مجرى وطء البكر؛ لأنّ وطء البكر فيه إتلاف لجزء منها، وليس كذلك الثيّب.

ويمكن أن يكون الفرق بين الحمل وبين غيره من العيوب أنّ الحمل أفحش العيوب وأعظمها، فجاز أن يغلّظ حكمه على باقي العيوب.

مسألة

[٢٥٢]

[في استثناء بعض المبيع]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به وقد وافقها فيه غيرها: القول بجواز أن يبيع الانسان الشاة أو البعير ويشترط رأسه أو جلده أو عضواً من أعضائه. وروى ابن وهب

---

(١) المبسوط (للسرخسي): ج١٣ ص٩٥، بداية المجتهد: ج٢ ص١٩٧، المغني (لابن قدامة): ج٤ ص٨٨.

(٢) بداية المجتهد: ج٢ ص١٩٧، المبسوط (للسرخسي): ج١٣ ص٩٥، الشرح الكبير: ج٤ ص٨٨.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج٤ ص٨٨، الشرح الكبير: ج٤ ص٨٨، بداية المجتهد: ج٢ ص١٩٧.

عن مالك القول بجواز أن يستثني جلدها[١]. وهذه موافقة للامامية.

وروى ابن القاسم عن مالك أنه إذا باع شاة فاستثنى منها ثلثاً أو ربعاً أو نصفاً أو فخذاً أو كبداً أو صوفاً أو شعراً أو كراعاً، فإنّه إن استثنى ثلثاً أو ربعاً أو نصفاً فلا بأس بذلك، وإن استثنى جلداً أو رأساً فإن كان مسافراً فلا بأس به، وإن كان حاضراً فلا خير فيه[٢]. وهذه الرواية أيضاً موافقة للامامية في السفر، ولسنا نعرف فرقاً بين السفر والحضر في هذا الموضع.

وقال أبو حنيفة وأصحابه: لايجوز ذلك البتّة، وهذا قول الثوري[٣].

وقال الشافعي: لايجوز أن يبيع الرجل الشاة ويستثني منها جلداً ولاغيره في سفر ولاحضر[٤].

دليلنا على ماذهبنا إليه: الإجماع المتردد؛ ولأنّ هذا العقد يقع عليه إسم البيع باستثنائه، فيجب أن يدخل في عموم قوله تعالى: «وأحلّ الله البيع»[٥].

وليس يمكن أن يدّعى في ذلك جهالة؛ فإنّ الأعظاء متميّزة منفردة من غيرها، وليس يجري مجرى غيرها ممّا يقع فيه الاشتراك والاختلاط.

مسألة

[٢٥٣]

في الربا

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّه لاربا بين الولد ووالده، ولابين الزوج

---

(١) المدونة الكبرى: ج٤ ص٢٩٤.

(٢) المدونة الكبرى: ج٤ ص٢٩٣.

(٣) الفتاوى الهندية: ج٣ ص١٣٠.

(٤) الشرح الكبير: ج٤ ص٣١-٣٢، المغني (لابن قدامة): ج٤ ص٢١٤.

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

وزوجته، ولابين الذمّي والمسلم، ولابين العبد ومولاه. وخالف باقي الفقهاء في ذلك وأثبتوا الربا بين كلّ من عددناه[١].

وقد كتبت قديماً في جواب مسائل وردت من الموصل[٢] تأوّلت الأخبار التي يرويها أصحابنا المتضمّنة لنفي الربا بين من ذكرناه على أنّ المراد بذلك ـ وإن كان بلفظ الخبر ـ معنى الأمر، كأنّه قال: يجب أن لايقع بين من ذكرناه ربا، كما قال تعالى: «ومن دخله كان آمناً»[٣]، وكقوله تعالى: «فلا رفث ولا فسوق ولاجدال في الحجّ»[٤]، وقوله (عليه السلام): العارية مردودة والزعيم غارم[٥]. ومعنى ذلك كلّه معنى الأمر والنهي وإن كان بلفظ الخبر.

فاما العبد وسيّده فلا شبهة في نفي الربا بينهما؛ لأنّ العبد لايملك شيئاً، والمال الذي في يده مال لسيّده، ولايدخل الربا بين الانسان ونفسه؛ ولهذا ذهب أصحابنا إلى أنّ العبد إذا كان لمولاه شريك فيه حرم الربا بينه وبينه.

واعتمدنا في نصرة هذا المذهب على عموم ظاهر القرآن، وأنّ الله تعالى حرّم الربا على كلّ متعاقدين، وقوله تعالى: «لا تأكلوا الربا»[٦]، وهذا الظاهر يدخل تحته الوالد وولده والزوج والزوجة.

ثمّ لمّا تأمّلت ذلك رجعت عن هذا المذهب؛ لأنّي وجدت أصحابنا مجمعين على نفي الربا بين من ذكرناه، وغير مختلفين فيه في وقت من الأوقات، وإجماع هذه الطائفة قد ثبت أنّه حجّة ويخصّ بمثله ظواهر الكتاب، والصحيح

---

(١) المجموع: ج٩ ص٣٩١-٣٩٢.

(٢) رسائل المرتضىٰ: المجموعة الأولى ص١٨١.

(٣) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

(٤) سورة البقرة: الآية ١٩٧.

(٥) غوالي اللآلي: ج١ ص٣١٠ ح٢١.

(٦) سورة آل عمران: الآية ١٣٠.

نفي الربا بين من ذكرناه.

وإذا كان الربا حكماً شرعياً جاز أن يثبت في موضع دون آخر، كما يثبت في جنس دون جنس وعلى وجه دون وجه، فإذا دلّت الأدلّة على تخصيص من ذكرناه وجب القول بموجب الدليل.

وممّا يمكن أن يعارض ظواهره به من ظاهر الكتاب أنّ الله تعالى قد أمر بالإحسان والإنعام، مضافاً إلى مادلّت عليه العقول من ذلك، وحدّ الإحسان: إيصال النفع لاعلى وجه الاستحقاق إلى الغير مع القصد إلى كونه إحساناً، ومعنى الإحسان ثابت فيمن أخذ من غيره درهماً بدرهمين؛ لأنّ من أعطى الكثير بالقليل وقصد به إلى نفعه به فهو محسن إليه، وإنّما أخرجنا من عدا من استثنيناه من الوالد وولده والزوج وزوجته بدليل قاهر تركنا له الظواهر. وهذا ليس مع المخالف في المسائل التي خالفنا فيها.

فظاهر أمر الله تعالى بالإحسان في القرآن في مواضع كثيرة كقوله تعالى: «وأحسن كما أحسن الله إليك»[1]، وقوله تعالى: «إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان»[2] يعارض الآيات التي ظاهرها عامّ في تحريم الربا، فإذا قالوا نخصّص آيات الإحسان لأجل آيات الربا، قلنا: مالفرق بينكم وبين من خصّص آيات الربا لعموم آيات الأمر بالإحسان؟ وهذه طريقة إذا سلكت كانت قويّة.

* * *

(١) سورة القصص: الآية ٧٧.

(٢) سورة النحل: الآية ٩٠.

مسألة

[٢٥٤]

في الصرف

وممّا انفردت به الاماميّة: القول بجواز أن يبتاع الانسان من غيره متاعاً أو غيره نقداً أو نسيئة معاً على أن يسلف البائع شيئاً او يقرضه مالاً إلى أجل أو يستقرض منه. وأنكر ذلك باقي الفقهاء وحظروه[١].

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: الإجماع المتردّد؛ ولأنّ الله تعالى أحلّ البيع بالإطلاق، وهذا البيع الذي أشرنا إليه داخل في جملة الظاهر، والقرض أيضاً جائز واشتراطه في عقد البيع غير مفسد له.

ولسنا ندري من أيّ جهة حظر المخالفون ذلك، وإنّما يرجعون إلى الظنون والحسبان التي لايرجع في الشرع إلى مثلها، ولاخلاف بينهم في أنّه لو لم يكن يشرط القرض عند عقد البيع ثمّ رأى بعد ذلك أن يقرضه كان ذلك جائزاً، وأيّ فرق بين أن يشرطه أو لايشرطه؟

مسألة

[٢٥٥]

في الصرف

وممّا انفردت به الاماميّة: القول بأنّه يجوز أن يكون للانسان على غيره مال مؤجّل فيتّفقا على تعجيله بأن ينقصه من مبلغه، ولايشبه ذلك تأخير الأموال عن آجالها بزيادة فيها؛ لأنّ ذلك محظور لامحالة.

---

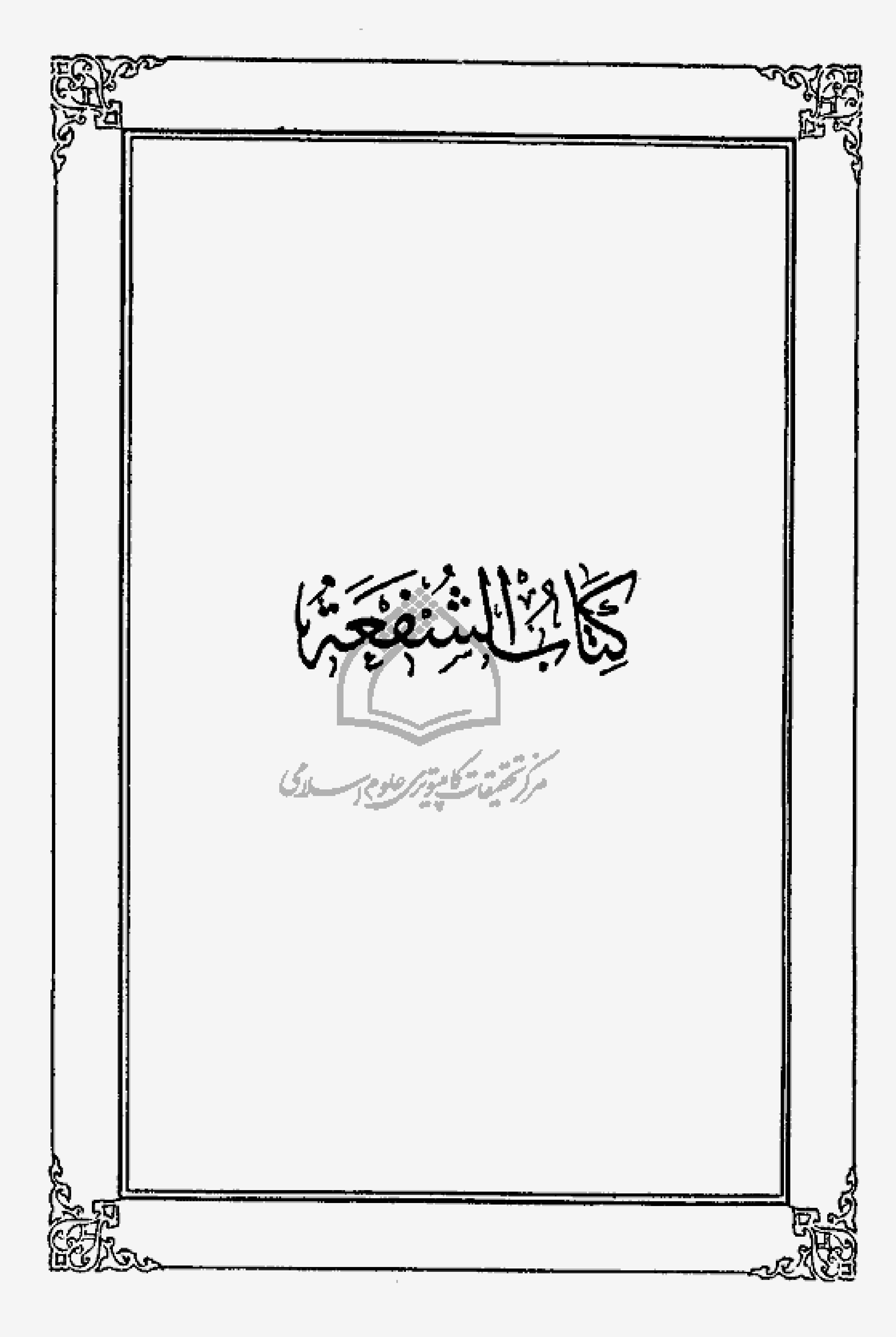
(١) لم نعثر عليه.

وخالفهم باقي الفقهاء في ذلك ، وسوّوا بين الأمرين في التحريم .

دليلنا على ماذهبنا إليه: الإجماع المتقدّم ذكره، وأيضاً فإنّ تصرّف الانسان فيا يملكه مباح بالعقل والشرع، وقد علمنا أنّ الدين المؤجّل له مالك يصحّ تصرّفه فيه، فيجوز له أن ينقص منه كما يجوز له الإبراء منه، ومن عليه أيضاً هذا الدين هو مالك للتصرّف في ماله فله أن يقدّمه كما له أن يؤخّره إلى أجله، ولاخلاف في أنّه لو قبّضه بعضه وأبرأه من الباقي من غير إشتراط لكان ذلك جائزاً، فأيّ فرق في جواز ذلك بين الاشتراط ونفيه؟




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


كتاب الشفعة

كتاب الشفعة

مسألة

[٢٥٦]

[مايثبت فيه حق الشفعة]

وممّا انفردت به الامامية: إثباتهم حقّ الشفعة في كلّ شيءٍ من المبيعات من عقار وضيعة ومتاع وعروض وحيوان، إن كان ذلك ممّا يحتمل القسمة أو لايحتملها.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وأجمعوا على أنّها لاتجب إلّا في العقارات والأرضين دون العروض والأمتعة والحيوان[١]، وقد روي عن مالك خاصّة أنّه قال: إذا كان طعام أو برّ بين شريكين فباع أحدهما حقّه أنّ لشريكه الشفعة[٢].

ثمّ اختلف أبو حنيفة والشافعي، فقال أبو حنيفة: تجب الشفعة فيما يحتمل القسمة ولاضرر في قسمته وفيما لايحتملها[٣]، وأسقط الشافعي الشفعة عمّا لايحتمل القسمة ويلحق الضرر بقسمته[٤].

---

(١) المجموع: ج١٤ ص٢٩٩ و٣٠٧ و٣٠٨.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) المجموع: ج١٤ ص٣٠٧ و٣٠٨، المغني (لابن قدامة): ج٥ ص٤٦٩.

(٤) المغني (لابن قدامة): ج٥ ص٤٦٩، المجموع: ج١٤ ص٣٠٧.

دليلنا على صحّة مذهبنا: إجماع الامامية على ذلك، فإنّهم لا يختلفون فيه.

ويمكن أن يعارض المخالفون في هذه المسألة بكلّ خبر ورد عن الرسول (صلّى الله عليه وآله) في إيجاب الشفعة مطلقاً، كروايتهم عنه (عليه السلام) أنّه قال: الشفعة فيما لم يقسّم[١].

وأيضاً مارووه عنه (صلّى الله عليه وآله) من قوله: الشفعة في كلّ شيء[٢]. والأخبار في ذلك كثيرة جدّاً.

وممّا يمكن أن يعارضوا به أنّ الشفعة عندكم إنّما وجبت لإزالة الضرر عن الشفيع، وهذا المعنى موجود في جميع المبيعات من الأمتعة والحيوان.

فإذا قالوا: حقّ الشفعة إنّما يجب خوفاً من الضرر على طريق الدوام، وهذا المعنى لا يثبت إلّا في الأرضين والعقارات دون العروض.

قلنا: في الأمتعة مايبقى على وجه الدهر مثل بقاء العراص[٣] والأرضين، كالياقوت وماأشبهه من الحجارة والحديد، فيدوم الاستضرار بالشركة فيه، وأنتم لا توجبون فيه الشفعة.

وبعد فإنّ إزالة الضرر الدائم أو المنقطع واجبة في العقل والشرع، وليس وجوب إزالتها مختصّاً بالمستمرّ دون المنقطع، فلو كان التأذي بالشركة في العروض منقطعاً على ماادّعيتم، لكانت إزالته واجبة على كلّ حال.

فأمّا علّة الشافعي في وجوب الشفعة بما على الشريك من الضرر بأُجرة القاسم متى طلب القسمة فينتقض بالعروض؛ لأنّ هذا المعنى ثابت فيها.

---

(١) سنن ابن ماجة: ج٢ ص٨٣٤ و٨٣٥، سنن البيهقي: ج٦ ص١٠٢، صحيح البخاري: ج٣ ص١١٤ و١٨٣، كنز العمال: ج٧ ص٧، سنن أبي داود: ج٣ ص٢٨٥، سنن الدارقطني: ج٤ ص٢٣٢، المصنف لعبد الرزاق: ج٨ ص٧٩، مسند أحمد: ج٣ ص٢٩٦.

(٢) كنز العمال: ج٧ ص٦، سنن البيهقي: ج٦ ص١١٠.

(٣) في «الف» و«ب»: الاعراض.

وربّما ضمّ إلى هذه العلّة أنّ القسمة تؤدّي إلى الضرر، من حيث يحتاج الشريك أن يحدث ميزاباً في حصّته ثانياً بعد أن كان واحداً وكذلك البالوعة وما أشبههما.

وهذا ليس بشيٍ؛ لأن الشفعة قد تجب فيما لايحتاج فيه إلى شيٍ من ذلك، كالعراص الخالية من أبنية، والحصص التي متى قسّمت كان في كلّ واحدة منها كلّ مايحتاج إليه من ميزاب وبالوعة وغير ذلك ،فبطلت هذه العلّة أيضاً.

مسألة

[٢٥٧]

[حكم الشفعة لو تعدد الشركاء]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الشفعة إنّما تجب إذا كانت الشركة بين اثنين، فإذا زاد العدد على الاثنين فلا شفعة. وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وأوجبوا الشفعة بين الشركاء قلّ أو كثر عددهم[١].

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: إجماع الطائفة، وأيضاً فإنّ حقّ الشفعة حكم شرعي، والأصل انتفاؤه، وإنّما أوجبناه بين الشريكين لإجماع الأمّة، فانتقلنا بهذا الإجماع عن حكم الأصل، ولم ينقلنا فيما زاد على الاثنين ناقل، فيجب أن يكون في ذلك على حكم الأصل.

فإن قيل: أليس قد وردت في رواياتكم التي تختصّون بها عن أئمّتكم (عليهم السلام) أنّ الشفعة تجب على عدد الرجال[٢]، وهذا يدلّ على أنّ

---

(١) المحلى: ج٩ ص٩٨، المجموع: ج١٤ ص٣٢٦ و٣٤٥، المغني (لابن قدامة): ج٥ ص٥٢٣، المدونة الكبرى: ج٥ ص٤٠٦، اللباب: ج٢ ص١١٦، مغني المحتاج: ج٢ ص٣٠٥، الشرح الكبير: ج٥ ص٤٩٠، البحر الزخار: ج٥ ص٩، شرح فتح القدير: ج٧ ص٤١٤.

(٢) الفقيه: ج٣ ص٧٧، التهذيب: ج٧ ص١٦٦، الاستبصار: ج٣ ص١١٧، الوسائل: ج١٧ ص٣٢٢.

الشفعة تثبت فيما زاد على الاثنين.

وروي عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه قال: قضى رسول الله (صلّى الله عليه وآله) بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن[1]، ولفظة الشركاء تقع على أكثر من الاثنين.

قلنا: هذه كلّها أخبار آحاد، وما لا يوجب علماً من الأخبار ليس بحجّة ولا تثبت به الأحكام الشرعيّة، على ما بيّناه في غير موضع.

ويمكن تأويل ظواهر هذه الأخبار بأن نحمل قوله: الشفعة على عدد الرجال، أنها إنّما تجب بالشركة وسواء زادت سهام أحد الشريكين على سهام الآخر أو نقصت، فالمعتبر إنّما هو بالشركاء لا بمبالغ سهامهم، ونحمل لفظ «الرجال» على الشركاء في الأملاك الكثيرة لا في ملك واحد، ويجوز حمل هذه اللفظة على الشريكين في ملك واحد على أحد وجهين: إمّا على قول من يجعل أقلّ الجمع الاثنين، أو على سبيل المجاز كما قال تعالى: «فإن كان له إخوة»[2].

وتأويل الخبر الثاني داخل فيما ذكرناه.

فأمّا الخبر الذي وجد في روايات أصحابنا[3] أنّه إذا سمح بعض الشركاء بحقوقهم من الشفعة، فإنّ لمن لم يسمح بحقه على قدر حقّه، فيمكن أن يكون تأويله أنّ الوارث لحقّ الشفعة إذا كانوا جماعة ـ فإنّ الشفعة عندنا تورث ـ متى سمح بعضهم بحقّه كانت المطالبة لمن لم يسمح، وهذا لا يدلّ على أنّ الشفعة في الأصل تجب لأكثر من شريكين.

فإن قيل: قد ادّعيتم إجماع الامامية، وابن الجنيد يخالف في هذه المسألة

---

(١) التهذيب: ج٧ ص١٦٤، الكافي: ج٥ ص٢٨٠، الوسائل: ج١٧ ص٣١٩.

(٢) سورة النساء: الآية ١١.

(٣) لم نعثر عليه.

ويوجب الشفعة مع زيادة الشركاء على اثنين[١]، وأبو جعفر بن بابويه يوجب الشفعة في العقار فيما زاد على الاثنين، وإنّما يعتبر الاثنين في الحيوان خاصّة[٢]، على ماحكيتموه عنه في جواب مسائل أهل الموصل التسع الفقهيّة[٣].

قلنا: إجماع الاماميّة قد تقدّم الرجلين، فلا اعتبار بخلافهما، وقد بيّنا في مواضع من كتبنا أن خلاف الاماميّة إذا تعيّن في واحد أو جماعة معروفة مشار إليها لم يقع به اعتبار.

مسألة

[٢٥٨]

[الشفعة للكافر]

وممّا يظنّ انفراد الاماميّة به: القول بأنّه لاشفعة لكافر على مسلم. وأكثر الفقهاء يوجبون الشفعة للكافر، ولايفرقون بينه وبين المسلم[٤].

وقد حكي عن ابن حي أنّه قال: لاشفعة للذمّي في أمصار المسلمين التي ابتدأها المسلمون، لأنّهم لايجوز لهم سكناها ولا تملّكها، ولهم الشفعة في القرى[٥]، وانفراد قول الاماميّة عن قول ابن حي باق. إلّا أنّه قد حكي عن

---

(١) المختلف: ص٤٠٣ من كتاب الشفعة.

(٢) الفقيه: ج٣ ص٤٦.

(٣) رسائل المرتضى: المجموعة الاولى ص١٧٦.

(٤) المجموع: ج١٤ ص٣٠٣ و٣١٤، الفتاوى الهندية: ج٥ ص١٦١، اللباب: ج٢ ص١١٠، المبسوط (للسرخسي): ج١٤ ص١٦٨، عمدة القاري: ج١٢ ص٧٥، الشرح الكبير: ج٥ ص٥٤٣، المغني (لابن قدامة): ج٥ ص٥٥١، المحلى: ج٩ ص٩٤.

(٥) شرح فتح القدير: ج٧ ص٤٣٦، عمدة القاري: ج١٢ ص٧٥، المجموع: ج١٤ ص٣١٤، المغني (لابن قدامة): ج٥ ص٥٥١.

الشعبي وأحمد بن حنبل أنهما أسقطا شفعة الذمّي على المسلم[1]، وهذه منهما موافقة للامامّية.

والذي يدلّ على صحّة مذهبنا: بعد الاجماع المتكرّر ذكره، قوله تعالى: «لايستوي أصحاب النار وأصحاب الجنّة»[2]، ومعلوم أنّه تعالى إنّما أراد لا يستوون في الأحكام، والظاهر يقتضي العموم إلّا ماأخرجه دليل قاهر.

فإن قيل: أراد في النعيم والعذاب، بدلالة قوله: «أصحاب الجنة هم الفائزون»[3].

قلنا: قد بيّنا في الكلام على أُصول الفقه[4] أنّ تخصيص إحدى الجملتين لايقتضي تخصيص الأُخرى وإن كانت لها متعقّبة.

وممّا يمكن الاستدلال به أنّ الأصل انتفاء الشفعة عن المبيعات؛ لأنّ حق الشفعة حكم شرعي، ولمّا ثبت حقّ الشفعة للمسلم على الكافر وللكفّار بعضهم على بعض أثبتناه بدليله، وبقي الباقي على حكم الأصل.

وممّا يمكن أن نعارض به مخالفينا في هذه المسألة ماروره ووجد في كتبهم عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) من قوله: لاشفعة لكافر[5]. وفي خبر آخر: لاشفعة لذمّي على مسلم[6].

* * *

(١) مسائل أحمد: ص٢٠٣، المجموع: ج١٤ ص٣٠٣ و٣١٤، المحلى: ج٩ ص٩٤، عمدة القاري: ج١٢ ص٧٥، فتح العزيز: ج١١ ص٤٠٠، المغني (لابن قدامة): ج٥ ص٥٥١، الشرح الكبير: ج٥/٥٤٣.

(٢)و(٣) سورة الحشر: الآية ٢٠.

(٤) الذريعة: ج١ ص٣٠٣.

(٥) سنن البيهقي: ج٦ ص١٠٨.

(٦) كنز العمال: ج٧ ص١٠، المبسوط (للسرخسي): ج١٤ ص٩٣.

مسألة

[٢٥٩]

[سقوط حق الشفعة]

ومما ظنّ انفراد الامامية به: أنّ حقّ الشفعة لايسقط إلّا بأن يصرّح الشفيع بإسقاط حقّه، ولايكون مسقطاً بكفّه في حال علمه عن الطلب.

وهذا القول أحد أقوال الشافعي الأربعة لأنّ له أقوالاً أربعة: احدها: أنّ طلب الشفعة يجب على الفور[١]. وثانيها: أنّه يثبت إلى ثلاثة أيّام[٢]. وثالثها: أنّه يجب على التأبيد إلى أن يصرّح بالعفو[٣]، وهذا وفاق الشيعة. ورابعها: أنّه ثابت إلى أن يعفو أو يعرّض بالعفو[٤].

وحكي أيضاً عن شريك أنّه قال: إذا علم فلم يطلب فهو أيضاً على شفعته[٥]. وهذا أيضاً موافقة للامامية.

وباقي الفقهاء على خلاف ذلك؛ لأنّ أبا حنيفة وأصحابه وابن حي يذهبون إلى أنّه متى لم يطلبها مكانه بطلت شفعته[٦].

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج٥ ص٤٧٧، بداية المجتهد: ج٢ ص٢٨٥، المجموع: ج١٤ ص٣١٢-٣١٣ و٣١٩.

(٢) الشرح الكبير: ج٥ ص٤٧٤، المغني (لابن قدامة): ج٥ ص٤٧٨، بداية المجتهد: ج٢ ص٢٨٥، المحلى: ج٩ ص٩٠، المجموع: ج١٤ ص٣١٢-٣١٣ و٣١٩، الأُم: ج٤ ص٧ وج٧ ص١٠٩، الوجيز: ج١ ص٢٢٠، فتح العزيز: ج١١ ص٤٩٠.

(٣) الشرح الكبير: ج٥ ص٤٧٣، المغني (لابن قدامة): ج٥ ص٤٧٨، المجموع: ج١٤ ص٣١٩، الوجيز: ج١ ص٢٢٠، فتح العزيز: ج١١ ص٤٩٠، الأُم: ج٤ ص٧وج٧ ص١٠٩.

(٤) المجموع: ج١٤ ص٣١٩.

(٥) المبسوط (للسرخسي): ج١٤ ص١١٨.

(٦) المغني (لابن قدامة): ج٥ ص٤٧٧، بداية المجتهد: ج٢ ص٢٨٥، المحلى: ج٩ ص٨٩-٩٠، المجموع: ج١٤ ص٣١٣.

وقال الحسن بن زياد: إذا أشهد أنّه على شفعته ولم يقم بها مابينه وبين أن يصل إلى القاضي فقد أبطل شفعته[١]، قال الحسن: وأمّا أبو حنيفة فقال: ثلاثة أيّام[٢]، وروى محمّد عن أبي حنيفة أنه على شفعته أبداً بعد الشهادة[٣]، وقال محمّد: إذا تركها بعد الطلب شهراً بطلت[٤]، وقال أبو يوسف: إذا أمكنه أن يطلب عند القاضي أو يأخذه ولم يفعل بطلت[٥].

وقال ابن أبي ليلى: إذا علم بالبيع فهو بالخيار ثلاثاً[٦]، وقال الشعبي: يوماً[٧]، وقال البتي: ثلاثاً[٨]، وقال مالك: إذا علم بالشراء فلم يطالب حتّى طال بطلت والسنة ليست بكثيرة وله أن يأخذ، وهذا في الحاضر، فأمّا الغائب فلا تبطل شفعته[٩].

وقال الثوري: إذا لم يطلبها أيّاماً بطلت شفعته[١٠]، وذكر المعافى عنه ثلاثة

---

(١) المجموع: ج١٤ ص٣١٣، المغني (لابن قدامة): ج٥ ص٤٧٧، المبسوط (للسرخسي): ج١٤ ص١١٨.

(٢) المحلى: ج٩ ص٩٠.

(٣) بداية المجتهد: ج٢ ص٢٨٥، المبسوط (للسرخسي): ج١٤ ص١١٨، المحلى: ج٩ ص٨٩.

(٤) المبسوط (للسرخسي): ج١٤ ص١١٨، المحلى: ج٩ ص٩٠.

(٥) المبسوط (للسرخسي): ج١٤ ص١١٨.

(٦) الشرح الكبير: ج٥ ص٤٧٤، المغني (لابن قدامة): ج٥ ص٤٧٨، المبسوط (للسرخسي): ج١٤ ص١١٧.

(٧) المحلى: ج٩ ص٩٠.

(٨) لم نعثر عليه.

(٩) الشرح الكبير: ج٥ ص٤٧٣، المغني (لابن قدامة): ج٥ ص٤٧٨، بداية المجتهد: ج٢ ص٢٨٥، المحلى: ج٩ ص٩٠، المدونة الكبرى: ج٥ ص٤٠٤ و٤١٨، الموطأ: ج٢ ص٧١٥، المجموع: ج١٤ ص٣١٤، فتح الرحيم: ج٢ ص١٢٣، أسهل المدارك: ج٣ ص٤١، عمدة القاري: ج١٢ ص٧٣، فتح العزيز: ج١١ ص٤٩١، البحر الزخار: ج٥ ص١٢.

(١٠) الشرح الكبير: ج٥ ص٤٧٤، المغني (لابن قدامة): ج٥ ص٤٧٨، المبسوط (للسرخسي): ج١٤ ص١١٧، المحلى: ج٩ ص٩٠.

أيّام [١]، وقال الأوزاعي والليث وعبدالله بن الحسن والشافعي: إذا لم يطلب حين علم بطلت [٢].

وقد تقدّم بياننا أقوال الشافعي المختلفة في هذه المسألة، وإن كان هذا القول الذي ذكرناه آنفاً أظهرها، وقال الشعبي: من بيعت شفعته وهو شاهد لم ينكر فلا شفعة له [٣].

والذي يدلّ على صحّة مذهبنا: الإجماع المتكرّر. ويمكن أن يقوّى ذلك بأنّ الحقوق في أُصول الشريعة وفي العقول أيضاً لا تبطل بالإمساك عن طلبها، فكيف خرج حقّ الشفعة عن أُصول الأحكام العقليّة والشرعيّة، ألا ترى أنّ من لم يطلب وديعته أو لم يطالب بدينه فإنّ حقّه ثابت لايبطل بالتغافل [٤] عن الطلب.

فإذا قالوا: هذه حقوق غير متجدّدة، وحقّ الشفعة متجدد.

قلنا: نفرضه متجدّداً، لأنّ من حلّ له أجل دين فقد تجدّد له حقّ ماكان مستمرّاً، ومع هذا لو أخّر المطالبة لم يبطل الحقّ. وكذلك من مات له قريب واستحقّ في الحال ميراثه وعلم بذلك ثمّ لم يطالب بالميراث من هو في يده لم يبطل الحقّ، ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى.

فإن قيل: هذا الذي تذهبون إليه يؤدي إلى الاجحاف بالمشتري؛ لأنّ المدّة إذا تطاولت لم يتمكّن المشتري من التصرّف في المبيع وهدمه وبنائه وتغييره، لأنّ الشفيع إذا طالبه بالشفعة أمره بإزالة ذلك، وهذا ضرر داخل على المشتري.

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج٥ ص٤٧٨.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج٥ ص٤٧٧.

(٣) لم نعثر عليه.

(٤) في «الف»: بالامساك.

قلنا: يمكن أن يتحرّز المشتري من هذا الضرر بأن يعرض المبيع على الشفيع ويبذل تسليمه إليه، فهو بين أمرين: إمّا أن يتسلّم أو يترك بشفعته، فيزول الضرر عن المشتري بذلك، وإذا فرّط فيما ذكرناه وتصرّف من غير أن يفعل ما أشرنا إليه فهو المدخل للضرر على نفسه.

فإن قيل: كيف تدّعون أنّه ليس في الأُصول الشرعيّة حقّ يجب على الفور ويسقط بالتأخير، وحقّ الردّ بالعيب يجب على الفور ومتى تأخّر بطل؟

قلنا: المعنى في حقّ الردّ بالعيب أنّه ربّما كان في تأخيره إبطال له من حيث تخفى أمارات العيب فلا تظهر فتقع الشبهة في وجود العيب، فلزمت المبادرة إلى الردّ لهذا المعنى، وذلك غير موجود في حقّ الشفعة؛ لأنّه يجب بعقد البيع، وذلك ممّا لا يجوز أن يتغيّر ولا يخفى في وقت ويظهر في آخر.

مسألة
[٢٦٠]
[شفعة الوقوف]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ لامام المسلمين وخلفائه المطالبة بشفعة الوقوف التي ينظرون فيها على المساكين أو على المساجد ومصالح المسلمين، وكذلك كلّ ناظر بحقّ في وقف من وصيّ ووليّ له أن يطالب بشفعته. وخالف باقي الفقهاء في ذلك[١].

والدلالة على صحّة مذهبنا: الإجماع المتردّد. ويمكن أن يقال للمخالف على سبيل المعارضة له: الشفعة إذا كانت إنّما وجبت لدفع الضرر، فأولى الأشياء بأن يدفع عنها الضرر حقوق الفقراء ووجوه القربات.

---

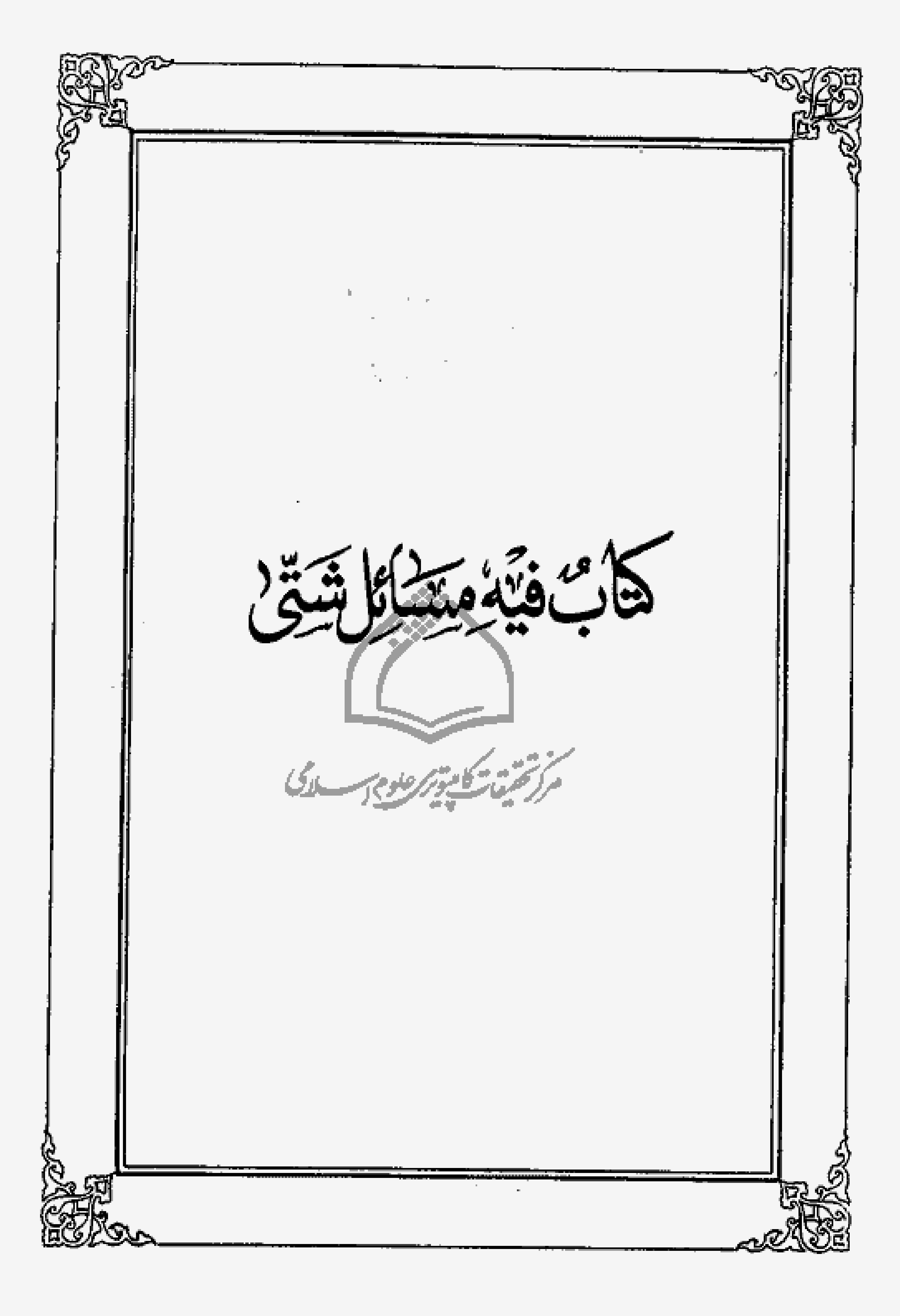
(١) لم نعثر عليه.

فإن قالوا: الوقوف لامالك لها فيدفع الضرر عنه بالمطالبة بشفعته.

قلنا: إذا سلّم أنه لامالك لها، فها هنا منتفع بها ومستضرّ بما يعود إلى المشاركة فيها وهم أهل الوقف[1]، ومصالح المسلمين إيضاً يجب من دفع الضرر عنها مثل مايجب من دفع الضرر عن الآدميين.



(٢) في «الف» و«ب»: الوقوف.



كتاب فيه مسائل شتّى

كتاب فيه مسائل شتّى
من الهبات والإجارات والوقوف والشركة والرهن والسير وغير ذلك

مسألة
[٢٦١]
[الرجوع في الهبة]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من وهب شيئاً لغيره غير قاصد به ثواب الله تعالى ووجهه جاز له الرجوع فيه مالم يتعوّض عنه، ولافرق في ذلك بين الأجنبي وذي الرحم.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك: فقال أبو حنيفة وأصحابه: إذا وهب لذي رحم محرم لم يرجع، وإن وهب لامرأته لم يرجع، وكذلك المرأة لزوجها، وإن وهب لأجنبي رجع إن شاء مالم يثب عنها أو يزيد الشيء في نفسه[١].

وذكر هشام عن محمّد عن أبي حنيفة إذا علّم الموهوب له المملوك من

---

(١) بداية المجتهد: ج٢ ص٣٥٩، الأم: ج٤ ص٦١، المحلّى: ج٩ ص١٢٧، سبل السلام: ج٣ ص٩٠، اللباب: ج٢ ص١٢٢، المبسوط (للسرخسي): ج١٢ ص٤٩و٥٤-٥٥، عمدة القاري: ج١٣ ص١٤٣، تبين الحقائق: ج٥ ص٩٥، بدائع الصنائع: ج٦ ص١٣٢، الفتاوى الهندية: ج٤ ص٣٨٦-٣٨٧، فتح الباري: ج٥ ص٢١٦، فتح القدير: ج٧ ص١٣٠.

القرآن أو الخبر فله أن يرجع فيه[١]، وقال محمّد: لايرجع[٢]، قال محمّد: وكذلك لو كان كافراً وأسلم أو كان عليه دين فأدّاه الموهوب له[٣].

وقال الحسن عن زفر: ان علّمها الموهوب له القرآن أو الكتابة أو المشط فحذقت ذلك فله أن يرجع فيها[٤]، وقال أبو يوسف: لايرجع[٥].

وقال عثمان البتي في الرجل يعطي الرجل العطيّة لايبين أنّه مستغرر فعطيّته جائزة وليس له أن يرجع فيها[٦].

وقال مالك: من نحل ولداً له نحلاً أو أعطاه عطاءً ليس بصدقة فله أن يقبضها إن شاء مالم يستحدث الولد ديناً من أجل العطاء، فإذا صار عليه الديون لم يكن لأبيه أن يقبض من ذلك شيئاً، وكذلك إذا زوّج الفتاة بذلك المال أو كانت جارية فتزوّجت بذلك فليس للأب أن يقبض من ذلك شيئاً[٧].

قال مالك: والأمر المجمع عليه عندنا في بلدنا أنّ الهبة إذا تغيّرت عند الموهوب له بالثواب بزيادة أو نقصان فإنّ على الموهوب له أن يعطي الواهب قيمتها يوم قبضها[٨].

وقال: في الواهب يكون لورثته مثل ما كان له من الثواب إن اتّبعوه[٩].

---

(١) المحلى: ج٩ ص١٢٧، المغني (لابن قدامة): ج٦ ص٢٧٩.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج٦ ص٢٧٩.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج٦ ص٢٧٩.

(٤) لم نعثر عليه.

(٥) لم نعثر عليه.

(٦) لم نعثر عليه.

(٧) بداية المجتهد: ج٢ ص٣٥٩، المحلى: ج٩ ص١٢٧، المغني (لابن قدامة): ج٦ ص٢٧٠.

(٨) الأم: ج٤ ص٦١.

(٩) لم نعثر عليه.

وروى الثوري عن ابن أبي ليلى قال: للواهب أن يرجع في هبته دون القاضي(١). وعند أصحاب أبي حنيفة لا يرجع إلّا بقضائها وبرد الموهوب له(٢). وقول الثوري كقول أصحاب أبي حنيفة في جميع ذلك(٣).

وقال الأوزاعي: لا يرجع فيما وهب لمولى ولا تابع له ولا لذي رحم ولا لامرأة ولا السلطان لمن دونه ويرجع فيما سوى ذلك، فإن كانت الهبة قد نمت وزادت عند صاحبها فقيمتها يوم وهبها، وترجع المرأة فيما وهبت لزوجها(٤).

وقال الحسن بن حي: إذا لم يرد بالهبة ثواب الدنيا لم يرجع إذا قبض، ولا يرجع فيما وهب لذي رحم محرم، وإن وهب لغير ذي رحم محرم يريد بها ثواب الدنيا فله أن يرجع فيها(٥).

وقال الليث: إذا وهب [لذي رحم محرم فإن وهب](٦) للثواب رجع فيها مثل قول مالك، ولا ترجع المرأة فيما وهبت لزوجها إلّا أن يكون سألها أن تهب له ثم طلّقها مكانه أو بعد ذلك بيوم أو نحوه(٧).

وقال الشافعي: لا يرجع في الهبة إلّا الوالد فيما وهبه لولده(٨).

---

(١) الأم: ج٤ ص٦٢.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) لم نعثر عليه.

(٤) لم نعثر عليه.

(٥) لم نعثر عليه.

(٦) ساقط من «الف» و«ب».

(٧) لم نعثر عليه.

(٨) الهداية: ج٣ ص٢٢٧، الأم: ج٤ ص٦١، المغني (لابن قدامة): ج٦ ص٢٧٠ و٢٩٥، الوجيز: ج١ ص٢٤٩، مختصر المزني: ص١٣٤، كفاية الأخيار: ج١ ص٢٠١، المجموع: ج١٥ ص٣٨٢-٣٨٤، السراج الوهاج: ص٣٠٨، مغني المحتاج: ج٢ ص٤٠١، عمدة القاري: ج١٣ ص١٤٣، بدائع الصنائع: ج٦ ص١٣٢، فتح الباري: ج٥ ص٢١٥.

وقال داود بن علي: كلّ من وهب شيئاً لغيره لم يجز له الرجوع فيه، ولافرق في ذلك بين البعيد والقريب[1].

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: بعد الإجماع المتردّد، أنّا قد علمنا بإجماع من الأمّة -ولااعتبار بداود؛ فإنّ الإجماع قد تقدّمه وسبقه- بأنّ عقد الهبة وإن قارنه القبض غير مانع من الرجوع، وإنّما اختلفوا في موضع جواز الرجوع، فذهب قوم إلى أنّ الرجوع إنّما يجوز مع ذوي الأرحام دون الأجانب، وذهب آخرون إلى أنّه يجوز مع الأجانب دون ذوي الأرحام، وذهبت الامامية إلى أنّه يجوز في المواضع كلّها، فقد بان الاتّفاق على أنّ قبض الهبة غير مانع من الرجوع على كلّ حال، فمن ادّعى أنه مانع من الرجوع في موضع دون آخر فعليه الدليل الشرعي باختصاص ذلك الموضع بهذا الحكم، ولا دليل لمن خصّص موضعاً من المواضع دون آخر؛ لأنّ تعويلهم على أخبار آحاد وقياس يقتضي الظنّ، وما لامعوّل على مثله في ثبوت الأحكام الشرعيّة، فثبت بهذا الاعتبار جواز الرجوع في المواضع كلّها وأن ليس بعضها بذلك أحقّ من بعض.

فإن قالوا: لو جاز الرجوع في الهبة لجاز في البيع وفي سائر العقود.

قلنا: سائر العقود ما أجمعت الأمّة على جواز الرجوع فيها على الجملة، وإنّما اختلفوا في التفصيل، وعقد الهبة قد بيّنا الإجماع على سبيل الجملة على جواز الرجوع فيه، وإنّما اختلفوا في مواضعه.

فإن احتجّ المخالف بما يروونه عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) من قوله: الراجع في هبته كالراجع في قيئه [والقي حرام][2][3] وبلفظ آخر: الراجع في هبته

---

(١) لم نعثر عليه.

(٢) ساقط من «الف» و«ب».

(٣) صحيح البخاري: ج٣ ص٢١٥، سنن البيهقي: ج٦ ص١٨٠، سنن أبي داود: ج٣ ص٢٩١، سنن

كالكلب يعود في قيئه[1].

فالجواب عن ذلك أنّ هذه كلّها أخبار آحاد لا توجب علماً ولاعملاً، ولا تثبت بمثلها الأحكام. وهذا الخبر معارض بأخبار كثيرة يروونها عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) من جواز الرجوع في الهبة[2].

وإذا سلّم هذا الخبر على مافيه فالمراد به الاستقذار لاالتحريم؛ لأنّ ذلك مستهجن مستقذر، ألا ترى أنّ الكلب لاتحريم عليه.

فأمّا الخبر الآخر الذي لايتضمّن ذكر الكلب فهو وإن كان مطلقاً يرجع إلى الكلب؛ لأنّ الألف واللام يحملان على العهد، وليس هاهنا جنس يعهد منه الرجوع في قيئه إلّا الكلب، فلا فرق بين أن يقول: كالعائد في قيئه، وبين أن يقول: كالكلب يعود في قيئه.

على أنّا لو حملنا لفظة «العائد» على الجنس والعموم لدخل فيه الكلب لامحالة، فلا يجوز حمل العود على التحريم؛ لأنّ ذلك لايتأتّى في الكلب، فلا بدّ من حمله على الاستقذار والاستهجان، وهو متأتّ في كلّ عائد.

فإن قيل: كيف يجوز أن يجتمع جواز الرجوع في الهبة مع القول بأنّها تملك بالقبض؟

قلنا: غير ممتنع، اجتماعهما كما أنّ المبيع إذا شرط فيه الخيار مدّة معلومة كان مملوكاً بالعقد وإن كان حقّ الرجوع فيه ثابتاً.

ابن ماجة: ج٢ ص٧٩٧، صحيح مسلم: ج٣ ص٢٦٦، سنن الترمذي: ج٣ ص٥٩٢، فتح الباري: ج٥ ص٢١١، تحفة الأحوذي: ج٤ ص٥٢٣، مسند أحمد: ج١ ص٢٥٠ و٢٨٠ و٢٩١ و٣٣٩ و٣٤٢ و٣٤٥ وج٢ ص١٨٢.

(١) سنن أبي داود: ج٣ ص٢٩١، سنن البيهقي: ج٦ ص١٨٠، صحيح البخاري: ج٣ ص٢١٥، مسند أحمد: ج١ ص٢١٧ و٢٩١ وج٢ ص٢٠٨ و٤٣٠ و٤٩٢.

(٢) سنن الدارقطني: ج٣ ص٤٣-٤٤، سنن ابن ماجة: ج٢ ص٧٩٨، سنن البيهقي: ج٦ ص١٨١ و١٨٢.

فإن قالوا: الملك مع ثبوت حقّ الخيار ناقص أو غير مستقرّ.

قلنا: فنحن نقول في ملك الموهوب مع ثبوت حقّ الرجوع مثل ما تقولونه حرفاً بحرف.

مسألة

[٢٦٢]

[الهبة في مرض الموت]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ من وهب شيئاً في مرضه الذي مات فيه إذا كان عاقلاً مميّزاً تصحّ هبته، ولايكون من ثلثه بل من صلب ماله.

وخالف باقي الفقهاء فيه، وذهبوا إلى أنّ الهبة في مرض الموت محسوبة من الثلث[1].

دليلنا: الإجماع المتردّد؛ ولأنّ تصرّف العاقل في ماله جائز، وما تعلّق للورثة بماله وهو حيّ حقّ فهبته جائزة، ولذلك صحّ بلا خلاف نفقته جميع ماله على نفسه في مأكل ومشرب.

فإن قيل: أيّ فرق بين الهبة في المرض والوصية في المرض؟

قلنا: الهبة حكمها منجز في الحال، وماتعلّق في حال الحياة حقّ لوارث بمال المورث[2]، والوصيّة حكمها موقوف على الوفاة، وبعد الوفاة يتعلّق حقّ الورثة بمال المورث[3]، فوجب أن تكون محسوبة من الثلث.

---

(١) الجموع: ج١٥ ص٤٤١، بداية المجتهد: ج٢ ص٣٢٢، المغني (لابن قدامة): ج٦ ص٥٢٤، الشرح الكبير: ج٦ ص٣١٥-٣١٦، المبسوط (للسرخسي): ج١٢ ص١٠٢.

(٢) في «الف» وهامش المعتمدة: الموروث.

(٣) في هامش المعتمدة: الموروث.

مسألة[١]

[٢٦٣]

[ضمان الصناع]

وممّا انفردت به الامامية القول:بأنّ الصنّاع كالقصّار والخيّاط ومن أشبههما ضامنون للمتاع الذي يسلّم إليهم، إلّا أن يظهر هلاكه ويشتهر بما لايمكن دفعه أو تقوم بيّنة بذلك، وهم أيضاً ضامنون لما جنته أيديهم على المتاع بتعدّ وغير تعدّ، وسواء كان الصانع مشتركاً أو غير مشترك.

ومعنى الاشتراك هو أن يستأجر الأجير على عمل في الذمّة، فيكون لكلّ واحد أن يستأجره ولايختصّ به بعضهم دون بعض، ومعنى الأجير المنفرد هو من استؤجر للعمل مدّة معلومة، فيختصّ المستأجر بمنفعته تلك المدّة ولايصحّ لغيره استيجاره فيها.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأصحابه: لاضمان على الأجير المشترك إلّا فيما جنته يداه[٢].

وقال زفر: لاضمان عليه فيما جنت يداه أيضاً إلّا أن يخالف[٣].

وقال أبويوسف ومحمّد وعبيد الله بن الحسن: يضمن إلّا مالايستطاع الامتناع منه كالحريق وموت الشاة واللصوص الغالبين[٤]. وقال الثوري: يضمن في

---

(١) في «الف» و«ب»: في الاجارات.

(٢) اللباب: ج٢ ص٤١ و٤٣، المبسوط (للسرخسي): ج١٥ ص٨١، الهداية: ج٢ ص٢٤٤، المجموع: ج١٥ ص١٠٩، بداية المجتهد: ج٢ ص٢٥١، المغني (لابن قدامة): ج٦ ص١٠٦، الشرح الكبير: ج٦ ص١٣٥، شرح فتح القدير: ج٨ ص٦٢٥.

(٣) المجموع: ج١٥ ص١٠٠، المبسوط (للسرخسي): ج١٥ ص٨٣، المغني (لابن قدامة): ج٦ ص١٠٦، شرح فتح القدير: ج٨ ص٦٣.

(٤) اللباب: ج٢ ص٩٣، المحلى: ج٨ ص٢٠٢، المجموع: ج١٥ ص١٠٩، شرح فتح القدير: ج٧ ←

اللصوص أيضاً .

وقال مالك : يضمن القصار إلّا أن يأتي أمر من الله تعالى مثل الحريق والسرق والضياع إذا قامت عليه بيّنة، ويضمن قرض الفأر إذا لم تقم بيّنة، وإذا قامت بيّنة أنّه قرض الفأر من غير تضييع لم يضمن .

وقال الأوزاعي : لايضمن القصّار من الحريق، والأجير المشترك ضامن إذا لم يشترط له أنّه لاضمان عليه(٣) .

وقال الحسن بن حي : من أخذ الأجر فهو ضامن تبرّأ او لم يتبرّأ، ومن أعطى الأجر فلا ضمان عليه وإن شرط، ولايضمن الأجير المشترك من عدوّ حارب أو موت(٤) .

وهذا القول من ابن حي كأنّه موافق للاماميّة؛ لأنّه إن عنى به الأجير المشترك والخاصّ فهو موافق لهم، وإن كان يعني المشترك دون الخاصّ فهو خلاف. إلّا أنّه مخالف للاماميّة على كلّ حال بقوله: ومن أعطى الأجير فلا ضمان عليه وإن شرط؛ لأنّ عندنا إن شرط كان الضمان عليه بالشرط وإن أعطى الأجر.

وقال الليث: الصنّاع كلّهم ضامنون لما أفسدوا أو هلك عندهم(٥). وهذا أيضاً كموافقة للاماميّة إذا أراد بالصنّاع من كان مشتركاً وخاصّاً.

ص٢٠٧، الفتاوى الهندية: ج٤ ص٥٠٠، المبسوط (للسرخسي): ج١٥ ص٨٠-٨١، بداية المجتهد: ج٢ ص٢٥١.

(١) لم نعثر عليه.

(٢) بداية المجتهد: ج٢ ص٢٥١، المغني (لابن قدامة): ج٦ ص١٠٦، مختصر المزني ص١٢٧.

(٣) لم نعثر عليه.

(٤) المغني (لابن قدامة): ج٦ ص١٠٦.

(٥) لم نعثر عليه.

وللشافعي قولان: أحدهما: يضمن، والآخر: لايضمن إلّا ماجنت يده[١].

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: الإجماع المتردّد، وأيضاً فإنّ من خالفنا في هذه المسألة على تباين أقوالهم يرجعون فيها إلى مايقتضي الظنّ من قياس أو خبر واحد، ونحن نرجع إلى مايقتضي العلم، فقولنا أولى على كلّ حال.

وممّا يمكن أن يعارضوا به لأنّه موجود في رواياتهم وكتبهم مايروونه عن النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) من قوله: على اليد ماأخذت حتى تؤدّيه[٢]، وهذا يقتضي ضمان الصنّاع على كلّ حال، وإذا خصّصوه احتاجوا إلى دليل، ولادليل لهم على ذلك.



مسألة[٣]

[٢٦٤]

[بيع الوقف]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من وقف وقفاً جاز له أن يشرط أنّه إن احتاج إليه في حال حياته كان له بيعه والانتفاع بثمنه، والقول أيضا بأنّ الوقف متى حصل من الخراب بحيث لايجدي نفعاً جاز لمن هو وقف عليه بيعه

(١) الام: ج٤ ص٤٠، مختصر المزني: ص١٢٧، بداية المجتهد: ج٢ ص٢٥١، المغني (لابن قدامة): ج٦ ص١٠٦ و١١٨ و١٢٩، الشرح الكبير: ج٦ ص١٣٦، المجموع: ج١٥ ص٩٦ و١٠٠، شرح فتح القدير: ج٨ ص٦٣.

(٢) سنن أبي داود: ج٣ ص٢٩٦ ، سنن الدارمي: ج٢ ص٢٦٤، مسند احمد بن حنبل: ج٥ ص٨ و١٢ و١٣، سنن ابن ماجة: ج٢ ص٨٠٢، سنن الترمذي: ج٣ ص٥٦٦، سنن البيهقي: ج٦ ص٩٥، المستدرك (للحاكم): ج٢ ص١٣.

(٣) في «الف»: في الوقوف.

والانتفاع بثمنه، وأنّ أرباب الوقف متى دعتهم ضرورة شديدة إلى ثمنه جاز لهم بيعه ولايجوز لهم ذلك مع فقد الضرورة.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، ولم يجيزوا اشتراط الواقف لنفسه ماأجزناه، ولابيع الوقف على حال من الأحوال، إلّا مارواه بشرعن أبي يوسف في سنة تسع وسبعين أنّه إن جعل الواقف الخيار لنفسه في بيع الوقف، وان يجعل ذلك في وقف أفضل منه فهو جائز، وإن مات قبل أن يختار إبطاله مضى الوقف على سبيله[١].

وقال أبو يوسف بعد ذلك: لايجوز الاستثناء في إبطال الوقف، والوقف جائز نافذ[٢].

دليلنا: اتّفاق الطائفة؛ ولأنّ كون الشيء وقفاً تابع لاختيار الواقف ومايشرطه فيه، فإذا شرط لنفسه ماذكرناه كان كسائر ما يشرطه.

وليس لهم أن يقولوا: هذا شرط ينقض كونه وقفاً وحبيساً[٣] وخارجاً من ملكه، وليس كذلك باقي الشروط؛ لأنّه لا تنافي بينها و بين كون ذلك وقفاً مثله.

قلنا: ليس ذلك يناقض كونه وقفاً؛ لأنّه متى لم يختر الرجوع فهو ماض على سبيله، ومتى مات قبل العود نفذ أيضاً نفوذاً تامّاً، وهذا حكم ماكان مستفاداً قبل عقد الوقف، فكيف يكون ذلك نقضاً لحكمه وقد بيّنا أنّ الحكم باق؟

فإن قيل: لو جاز دخول هذا الشرط في الوقف لجاز دخول مثله في العتق.

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج٦ ص١٩٥.

(٢) المبسوط (للسرخسي): ج١٢ ص٤١-٤٢.

(٣) في «الف» و«ب»: وحبساً.

قلنا: هذا قياس، وقد بيّنا أنّ القياس لايصحّ إثبات الأحكام الشرعيّة به. وبعد فالفرق بين العتق والوقف أنّ العتق عندنا لايجوز دخول شيْ من الشروط فيه، وليس كذلك الوقف؛ لأنّ الشرائط تدخله مثل أن تقول: هذا وقف على فلان فإن مات فعلى فلان وماجرى هذا المجرى، وإذا دخلته الشروط جاز دخول الشرط الذي ذكرناه.

فإن قيل: فقد خالف أبو علي بن الجنيد فيا ذكرتموه، وذكر أنّه لايجوز للواقف أن يشرط لنفسه بيعه له على وجه من الوجوه، وكذلك فيمن هو وقف عليه أنّه لايجوز أن يبيعه[1].

قلنا: لااعتبار بابن الجنيد وقد تقدّمه إجماع الطائفة وتأخّر أيضاً عنه، وإنّما عوّل في ذلك على ظنون وحسبان وأخبار[2] شاذّة لايلتفت إلى مثلها.

فأمّا إذا صار الوقف بحيث لايجدي نفعاً، أو دعت أربابه الضرورة إلى ثمنه لشدّة فقرهم، فالأحوط ماذكرناه من جواز بيعه؛ لأنّه إنّما جعل لمنافعهم، فإذا بطلت منافعهم منه فقد انتقض الغرض فيه، ولم يبق منفعة فيه إلّا من الوجه الذي ذكرناه.

مسألة[3]

[٢٦٥]

[تراضي الشريكين بتفاوت الربح]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ المشتركين مع تساوي ماليها إذا

---

(١) مختلف الشيعة: ص٤٨٩.

(٢) الفقيه: ج٤ ص٢٤٢، الكافي: ج٧ ص٣٧، التهذيب: ج٩ ص١٣٠، الاستبصار: ج٤ ص٩٧، الوسائل: ج١٣ ص٣٠٣.

(٣) في «الف»: في الشركة.

تراضيا بأن يكون لأحدهما من الربح أكثر ممّا للآخر جاز ذلك، وكذلك إذا تراضيا بأنّه لاوضيعة على أحدهما، أو أنّ عليه من الوضيعة أقلّ ممّا على الآخر جاز أيضاً.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال الشافعي: لايجوز أن يشترطا تساوياً في الربح مع التفاضل في المال، ولا تفاضل في الربح مع التساوي في المال، وإن شرطا ذلك فسدت الشركة[1]. وأبو حنيفة أجاز التفاضل في الربح وإن كان رأس المال متساوياً[2].

وقال مالك: إذا كان رأس المال من عند أحدهما الثلث ومن الآخر الثلثين على أنّ العمل نصفان فالربح نصفان فلا خير في هذه الشركة، ولايجوز عنده التفاضل في الربح مع التساوي في رؤوس الأموال[3].

وقالت الجماعة: إنّ الوضيعة على قدر المالين، وشرط الفضل باطل[4].

دليلنا: الإجماع المتكرّر، وأيضاً إنّ الشركة بحسب مايشترط فيها، فإذا اشترطا التفاضل في الربح أو في الوضيعة وجب جواز ذلك، وأبو حنيفة يجيز اشتراط التفاضل في الربح فلزمه جواز مثل ذلك في الوضيعة.

فإن قيل: إنّما فسد اشتراط الفضل في الوضيعة لأنّه يجري مجرى قول أحدهما لصاحبه: ماضاع من مالك فهو عليّ، وهذا فاسد لامحالة.

---

(١) المجموع: ج١٤ ص٦٩، فتح العزيز: ج١٠ ص٤٢٥، بداية المجتهد: ج٢ ص٢٥٠، الشرح الكبير: ج٥ ص١١٥، شرح فتح القدير: ج٥ ص٣٩٧.

(٢) المبسوط (للسرخسي): ج١١ ص١٥٦ـ١٥٧، اللباب: ج٢ ص٧٣، الفتاوى الهندية: ج٢ ص٣٢٠، المجموع: ج١٤ ص٧١، فتح العزيز: ج١٠ ص٤٢٦، الشرح الكبير: ج٥ ص١١٥، البحر الزخار: ج٥ ص٩٢.

(٣) المدونة الكبرى: ج٥ ص٤٣ و٥٩، الشرح الكبير: ج٥ ص١١٥.

(٤) المبسوط (للسرخسي): ج١ ص١٥٤ و١٥٦.

قلنا: مثال مانحن فيه هو أن يقول: ماهلك من هذه البضاعة مع تساوينا فيها فهو من مالي ومالك إلّا أنّي قد سمحت ورضيت بأن يكون من مالي خاصّة، فلا مانع من ذلك، ويلزم أبا حنيفة إذا أجرى التفاضل في الوضيعة مجرى قول أحدهما لصاحبه: ما هلك من مالك فهو عليّ، أن لا يجوز التفاضل في الربح؛ لأنّه يجري مجرى أن يقول له: ما أستفيده من الربح في كذا وكذا فهو لك، وإذا جاز أحد الأمرين جاز الآخر.

مسألة

[٢٦٦]

[ماتصح فيه الشركة]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ الشركة لا تصحّ إلّا في الأموال ولا تصحّ بالأبدان والأعمال، ومتى اشترك إثنان في عمل كصناعة علق ونساجة ثوب ومـاأشبه ذلك لم يثبت بينهما شركة، وكان لكلّ واحد منهما أُجرة عمله خاصّة، وإن لم يتميّز عملاهما لأجل الاختلاط كان الصلح بينهما.

وإذا دفع رجل إلى تاجر مالاً ليتّجر به على أنّ الربح بينهما لم ينعقد بذلك شركة، وكان صاحب المال بالخيار إن شاء أعطاه ماشرطه له وإن شاء منعه منه، وكان له عليه أُجرة مثله في تجارته.

وكذلك إذا أعطى الانسان غيره ثوباً ليبيعه وشرط له فيه سهماً من الربح، فهو بالخيار إن شاء أمضى شرطه وإن شاء رجع فيه، وكان عليه في بيع الثوب أُجرة مثله في البيع.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة واصحابه: يجوز شركة الأبدان والصناعات اتّفقت أو اختلفت، عملا في موضعين أو موضع واحد،

ولايجوز في الاصطياد والاحتطاب ونحوهما[١].

وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه قال: كلّ مايجوز فيه الوكالة تجوز فيه الشركة، ومالايجوز فيه الوكالة لاتجوز فيه الشركة، وماجازت فيه الشركة من الصناعات نحو الخياطة والقصارة فإنّه سواء عملا جميعاً أو أحدهما فما حصل من فضل فهو بينهما نصفان[٢].

وقال مالك: تجوز الشركة على أن يحتطبا ويصطادا إذا كان يعملان جميعاً في موضع واحد، وكذلك إذا اشتركا في صيد البزاة أو الكلاب إذا كان الكلب أو البازي بينهما نصفين.

وقال مالك: لايجوز الشركة بين حدّاد وقصّار، وإنّما تجوز في صناعة واحدة يعملان جميعاً فيها في موضع، فإن عملا في موضعين أو كانتا صناعتين لم تجز الشركة بينهما.

وقال مالك: يجوز أن يشترك المعلّمان في تعليم الصبيان إذا كانا في مجلس واحد، فإن تفرّقا في مجلسين فلا خير فيه[٣].

وقال الحسن بن حي والليث: شركة الأبدان جائزة في الأعمال[٤].

وقال الليث: وإن مرض أحدهما لم يكن للمريض شيئ من عمل الصحيح، إلّا أن يشاء الصحيح أن يشركه في عمله[٥].

---

(١) اللباب: ج٢ ص٧٥-٧٦، المبسوط (للسرخسي): ج١١ ص١٥٤ و٢١٦، بداية المجتهد: ج٢ ص٢٥٢، الشرح الكبير: ج٥ ص١٨٥، الفتاوى الهندية: ج٢ ص٣٢٨، المحلى: ج٨ ص١٢٣، المغني (لابن قدامة): ج٥ ص١١١، البحر الزخار: ج٥ ص٩٤، شرح فتح العزيز: ج١ ص٤١٤.

(٢) المبسوط (للسرخسي): ج١١ ص٢١٦.

(٣) المدونة الكبرى: ج٥/٤٢ و٤٩ و٥١ بداية المجتهد: ج٢/٢٥٢، المحلى ج٨/١٢٣، المغني (لابن قدامة): ج٥/١١٣، الشرح الكبير: ج٥/١٨٧، البحر الزخار: ج٥/٩٤، فتح العزيز: ج١٠ ص٤١٤.

(٤) لم نعثر عليه.

(٥) لم نعثر عليه.

وقال الشافعي: لاتجوز الشركة إلّا بالدراهم والدنانير ويختلط المالان[١]. وهذا يدّل على أنّه لايجيز الشركة في الأبدان، إلّا أنّه ليس ينتهي في ذلك إلى ماتقوله الامامية من أنّ العمل لايدخل في الشركة منفرداً ولامجتمعاً.

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: الإجماع المتردّد؛ ولأنّ معوّل من يخالفنا في هذه المسائل التي ذكرناها كلّها على الظنون والحسبان والرأي والاجتهاد، ومرجعنا فيما نذهب إليه فيها إلى توقيف، فما قلناه أولى.

مسألة

[٢٦٧]

[حكم ولد الحيوان المرهون]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من رهن حيواناً حاملاً فأولاده خارجون عن الرهن، فإن حل الحيوان في الارتهان كان أولاده رهناً مع أُمّهاته.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة: إذا ولدت المرهونة بعد الرهن دخل ولدها في الرهن، وكذلك اللبن والصوف وثمر النخل والشجر. وهو قول الثوري والحسن بن حي[٢].

وقال مالك: ماحدث من ولد فهو رهن، وليست الثمرة الحادثة رهناً مع الأصل[٣].

---

(١) المجموع: ج١٤/٧٢، الوجيز: ج١/١٨٧، المغني (لابن قدامة): ج٥/١١١، الشرح الكبير: ج٥/١٨٦، بداية المجتهد: ج٢/٢٥٢، المبسوط (للسرخسي): ج١١/١٥٤، فتح العزيز: ج١٠/٤١٤، البحر الزخار: ج٥/٩٤، شرح فتح القدير: ج٥/٤٠٥.

(٢) اللباب: ج٢ ص١١، المبسوط (للسرخسي): ج٢١ ص٧٥، عمدة القاري: ج١٣ ص٧٣، بدائع الصنائع: ج٦ ص١٣٩، بداية المجتهد: ج٢ ص٢٩٩، النتف: ج١ ص٦٠٤.

(٣) المدونة الكبرى: ج٥ ص٣٠١، بداية المجتهد: ج٢ ص٢٩٩، المغني (لابن قدامة): ج٤ ص٤٣٥، ←

وقال الليث: إذا كان الدين حالّاً دخلت الثمرة في الرهن، فإن كان إلى أجل فالثمرة لصاحب الأصل. وروي عنه أنّها لا تدخل فيه إلّا أن تكون موجودة يوم الرهن[1].

وقال الشافعي: لايدخل الولد ولاالثمرة الحادثة في الرهن[2].

ومن تأمّل هذه الأقوال على إختلافها علم أنّ قول الشيعة منفرد عنها.

والذي يدلّ على صحته الطريقة التي ذكرناها في المسألة التي قبل هذه بلا فصل.

مسألة

[٢٦٨]

[اجارة العين المستأجرة]

وممّا انفردت به الامامية: القول بجواز أن يؤجر الانسان شيئاً بمبلغ بعينه فيؤاجره المستأجر بأكثر منه إذا اختلف النوعان، كأن استأجره بدينار فإنّه يجوز له أن يؤاجره بأكثر من قيمة الدينار من الحنطة والشعير وماأشبه ذلك، وكذلك يجوز أن يستأجره بدينار ويؤاجره بثلاثين درهماً؛ لأنّ الربا لايدخل مع اختلاف النوع، وهذا متى لم يحدث فيما استأجره حدثاً يصلحه به، فإن زاد فيه

المجموع: ج١٣ ص٢٩٩، فتح العزيز: ج١٠ ص١٤٨، الشرح الكبير: ج٤ ص٤٤٠، عمدة القاري: ج١٤ ص٧٣.

(١) لم نعثر عليه.

(٢) الام: ج٣ ص١٦٣، مختصر المزني: ٩٨، الوجيز: ج١ ص١٦٤، فتح العزيز: ج١٠ ص١٤٨، النتف: ج١ ص٦٠٤، المغني (لابن قدامة): ج٤ ص٤٣٥، الشرح الكبير: ج٤ ص٤٤٠، المبسوط (للسرخسي): ج٢١ ص٧٥، المحلى: ج٨ ص٩١، عمدة القاري: ج١٣ ص٧٣، بدائع الصنائع: ج٦ ص١٣٩، بداية المجتهد: ج٢ ص٢٩٩.

مافيه نفع ومصلحة جاز أن يؤاجره بأكثر ممّا استأجره على كلّ حال من غير تخصيص.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأصحابه: لايجوز للمستأجر أن يؤجر ماستأجره قبل القبض، ويجوز بعد القبض، فإن آجر بأكثر تصدّق بالفضل إلّا أن يكون أصلح فيه شيئاً أو بنى فيه بناء. وهو قول الثوري والأوزاعي والحسن بن حيّ[1].

وقال مالك والبتي والليث والشافعي: لابأس بأن يؤاجره بأكثر ولايتصدّق بشيء[2].

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: بعد الإجماع المتردّد، أنّ المستأجر مالك للمنافع، وقد أجازت الشريعة ملك المنافع، فجرى مجرى ملك الأعيان في جواز التصرّف فيها، فللمالك أن يتصرّف في ملكه بحسب اختياره من زيادة أو نقصان، والأصل في العقول والشريعة جواز تصرف المالك في ملكه إلّا أن يمنع مانع، ولامانع هاهنا فيما ذكرناه.

مسألة[3]

[٢٦٩]
[حكم المحاربين]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من حارب الامام العادل وبغى عليه وخرج عن التزام طاعته يجري مجرى محارب النبيّ (صلّى الله عليه وآله) وخالع

---

(١) المحلى: ج٨ ص١٩٧ و١٩٨، المجموع: ج١٥ ص٦٠ و٦١، المغني (لابن قدامة): ج٦ ص٥٤ و٥٥.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج٦ ص٥٥، المجموع: ج١٥ ص٦١.

(٣) في «الف» و«ب»: في السير.

طاعته في الحكم عليه بالكفر، وإن اختلف أحكامها من وجه آخر في المدافنة والموارثة وكيفيّة الغنيمة من أموالهم.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وذهب المحصّلون منهم والمحقّقون إلى أنّ محاربي الامام العادل فسّاق تجب البراءة منهم وقطع الولاية لهم من غير انتهاء إلى التكفير[1].

وذهب قوم من حشوية أصحاب الحديث إلى أنّ الباغي مجتهد، وخطؤه يجري مجرى الخطأ في سائر مسائل الاجتهاد[2].

والذي يدلّ على صحّة ماذهبنا إليه: إجماع الطائفة، وأيضاً فإنّ الامام عندنا تجب معرفته وتلزم طاعته كوجوب المعرفة بالنبيّ (صلّى الله عليه وآله) ولزوم طاعته وكالمعرفة بالله تعالى، فكما أنّ جحد تلك المعارف والتشكيك فيها كفر فكذلك هذه المعرفة.

وأيضاً فقد دلّ الدليل على وجوب عصمة الامام من كلّ القبائح، وكلّ من ذهب إلى وجوب عصمته ذهب إلى تكفير الباغي عليه والخالع لطاعته، والتفرقة بين الأمرين خلاف إجماع الأُمّة.

فإن قيل: لو كان من ذكرتم بالغاً إلى حدّ الكفر لوجب أن يكون مرتدّاً، وأن تكون أحكامه أحكام المرتدّين، واجمعت الأُمّة على أنّ أحكام الباغي تخالف أحكام المرتدّ، وكيف يكون مرتدّاً وهو يشهد الشهادتين ويقوم بالعبادات؟

قلنا: ليس يمتنع أن يكون الباغي له حكم المرتدّ في الانسلاخ عن الايمان واستحقاق العقاب العظيم، وإن كانت أحكامه الشرعيّة في مدافنته وموارثته

---

(١) أحكام القرآن (للجصاص): ج٣ ص٤٠٣.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج١٠ ص٦٧.

وغير ذلك تخالف أحكام المرتدّ، كما كان الكافر الذمّي مشاركاً للحربي في الكفر والخروج عن الإيمان وإن اختلفت أحكامها الشرعيّة.

فأمّا إظهار الشهادتين فليس بدالّ على كمال الايمان، ألا ترى أنّ من أظهرهما وجحد وجوب الفرائض والعبادات لايكون مؤمناً بل كافراً؟ وكذلك إقامة بعض العبادات من صلاة وغيرها، ومن جحد أكثر العبادات وأوجبها، من طاعة إمام زمانه ونصرته، لم ينفعه أن يقوم بعبادة أُخرى من صلاة وغيرها.

فأمّا مايذهب إليه قوم من غفلة الحشويّة من عذر الباغي وإلحاقه بأهل الاجتهاد، فمن الأقوال البعيدة من الصواب، ومن المعلوم ضرورة أنّ الأُمّة أطبقت في الصدر الأوّل على ذمّ البغاة على أميرالمؤمنين (صلوات الله عليه) ومحاربيه والبراءة منهم، ولم يقم لهم أحد في ذلك عذراً. وهذا المعنى قد شرحناه في كتبنا وفرّعناه وبلغنا فيه النهاية، وهذه الجملة هاهنا كافية.

فإن اعترض المخالف على ماذكرناه بالخبر الذي يرويه معمّر بن سليمان عن عبدالرحمن بن الحكم الغفاري عن عديسة بنت أهبان بن صيفي، قالت: جاء عليّ (عليه السلام) إلى أبي فقال: ألا تخرج معنا؟ قال: ابن عمّك وخليلك أمرني إذا اختلف الناس أن اتّخذ سيفاً من خشب[1].

أو بالخبر الذي يروىٰ عن أبي ذر (رحمة الله عليه) أنّه قال: قال رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله): كيف بك إذا رأيت أحجار الزيت قد غرقت بالدم؟ قال: قلت: ما اختار الله لي ورسوله، قال: تلحق، أوقال: عليك بمن أنت منه، قال: قلت: أفلا آخذ سيفي وأضعه على عاتقي؟ قال: شاركت القوم إذن، قال: فما تأمرني يارسول الله؟ قال: إلزم بيتك، قلت: فإن دخل عليّ بيتي؟ قال: فإن خفت

(١) سنن الترمذي: ج٤ ص٤٩٠، سنن ابن ماجة: ج٢ ص١٣٠٩، جامع الاصول (لابن الاثير) ج١٠ ص٣٩٥.

أن يبهرك شعاع السيف فألق رداك على وجهك يبوء بإثمه وإثمك[١].

قلنا: هذان الخبران وأمثالها لايرجع بهما عن المعلوم المقطوع بالأدلّة عليه، وهي معارضة بما هو أظهر منها وأقوى وأولى من وجوب قتال الفئة الباغية ونصرة الحقّ ومعونة الامام العادل.

ولو لم يرو في ذلك إلّا مارواه الخاصّ والعامّ والوليّ والعدوّ من قوله (صلّى الله عليه وآله): حربك ياعليّ حربي وسلمك سلمي[٢]، وقد علمنا أنّه (عليه السلام) لم يرد أنّ نفس هذه الحرب تلك، بل أراد تساوي الأحكام، فيجب أن تكون أحكام محاربيه هي أحكام محاربي النبيّ (صلّى الله عليه وآله) إلّا ماخصّه الدليل، وماروي أيضاً من قوله: اللّهم انصر من نصره واخذل من خذله، ولأنّه[٣] (عليه السلام) لمّا استنصر في قتال أهل الجمل وصفّين والنهروان أجابته الأُمّة بأسرها ووجوه الصحابة وأعيان التابعين وسارعوا إلى نصرته ومعونته، ولم يحتجّ أحد عليه بشيء ممّا تضمّنه هذان الخبران الخبيثان الضعيفان.

على أنّ الخبر الأوّل قد روي على خلاف هذا الوجه؛ لأنّ زهرم بن الحارث قال: قال لي أُهبان: قال لي رسول الله (صلّى الله عليه وآله): ياأُهبان أما أنّك إن بقيت بعدي فسترى في أصحابي اختلافاً، فإن بقيت إلى ذلك اليوم فاجعل سيفك ياأُهبان من عراجين[٤].

---

(١) كنز العمال: ج١١ ص١١٣، سنن ابي داود: ج٤ ص١٠١، سنن ابن ماجة: ج٢ ص١٣٠٨، جامع الاصول (لابن الاثير): ج١٠ ص٣٩٤.

(٢) المناقب (للخوارزمي): ص٧٦، ينابيع المودة: ص٨٣، ميزان الاعتدال: ج١ ص٣٥.

(٣) كنز العمال: ج١٣/١١٣ و١٥٨، مشكل الآثار (للطحاوي): ج٢ ص٣٠٨، مسند احمد بن حنبل: ج١ ص١١٩.

(٤) كنز العمال: ج١١ ص١٩٧.

وقد يجوز أن يريد (عليه السلام) بالاختلاف الذي يرجع إلى القول والمذاهب دونَ المقاتلة والمخارجة.

على أنّ هذا الخبر ما منع من قتال أهل الردّة عند بغيهم ومجاهرتهم[١]، فهو أيضاً غير مانع من قتال كل باغ وخارج عن طاعة الامام.

وأمّا الخبر الثاني فممّا يضعفه أنّ أبا ذر (رحمة الله عليه) لم يبلغ إلى وقعة أحجار الزيت؛ لأنّ ذلك إنّما كان مع محمّد بن عبدالله بن الحسن في أوّل أيّام المنصور، وأبو ذر (رحمه الله) مات في أيّام عثمان، فكيف يقول له رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله): كيف بك في وقت لايبق إليه؟

على أنّ أبا ذر (رحمه الله) كان معروفاً بإنكار المنكر بلسانه، وبلوغه فيه أبعد الغايات، والمجاهرة في إنكاره، وكيف يسمع من الرسول (صلّىٰ الله عليه وآله) مايقتضي خلاف ذلك.

مسألة
[٢٧٠]
[سب النبي]

وممّا كأنّ الاماميّة منفردة به: القول بأن من سبّ النبي (صلّىٰ الله عليه وآله) مسلماً كان أو ذمّياً قتل في الحال.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأصحابه: من سبّ النبي (صلّىٰ الله عليه وآله) أو عابه وكان مسلماً فقد صار مرتدّاً، وإن كان ذمّياً عزّر ولم يقتل[٢].

---

(١) في «الف»: ومحاربتهم.

(٢) المحلى: ج١١ ص٤١٠ و٤١٥.

وقال ابن القسم: عن مالك من شتم النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) من المسلمين قتل ولم يستتب، ومن شتم النبيّ عليه السلام من اليهود والنصارى قتل إلّا أن يسلم[١]. وهذا القول من مالك مضاه لقول الامامية.

وقال الثوري: الذمّي يعزّر[٢].

وذكر عن ابن عمر أنّه يقتل[٣].

وروى الوليد بن مسلم عن الأوزاعي ومالك فيمن سبّ رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله) قالا: هي ردّة يستتاب فإن تاب نكّل به، وإن لم يتب قتل قالا يضرب مائة ثمّ يترك حتى إذا هو برئ ضرب مائة، ولم يذكرا فرقاً بين المسلم والذمّي[٤].

وقال الليث في المسلم يسبّ النبيّ (عليه وآله السلام): إنّه لايناظر ولايستتاب ويقتل مكانه، وكذلك اليهودي والنصراني[٥]. وهذه موافقة للامامية.

وقال الشافعي: ويشرط على المصالحين من الكفّار أنّ من ذكر كتاب الله عزّوجلّ أو محمّداً رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله) بما لاينبغي، أو زنى بمسلمة أو أصابها باسم نكاح، أو فتن مسلماً عن دينه، أو قطع عليه طريقاً، أو أعان أهل الحرب بدلالة على المسلمين، أو آوى عيناً لهم، فقد نقض عهده وأحلّ دمه وبرئت ذمّته[٦]. قال الطحاوي: فهذا من الشافعي يدلّ علىٰ أنّه إذا لم يشرط لم

---

(١) احكام القرآن (للجصاص): ج٣ ص٨٥، المحلى: ج١١ ص٤١٥.

(٢) المحلّىٰ: ج١١ ص٤١٥، أحكام القرآن (للجصاص): ج٣ ص٨٥.

(٣) المحلّىٰ: ج١١ ص٤١٥.

(٤) أحكام القرآن (للجصاص): ج٣ ص٨٥، المحلّىٰ: ج١١ ص٤١٠.

(٥) المحلّىٰ ج١١ ص٤١٥، أحكام القرآن (للجصاص): ج٣ ص٨٥.

(٦) المصدر السابق.

يستحلّ دمه بذلك[١].

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: بعد الإجماع المتردّد، أنّ سبّ النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) وعيبه والوقيعة فيه ردّة من المسلم بلا شكّ، والمرتدّ يقتل. وأمّا الذمّي وإن لم يكن بذلك مرتداً، لأنّ حقيقة الردّة هي الكفر بعد الإيمان، والذمّي ماكان مؤمناً فصار كافراً، بل كفره متقدّم، لكنّ هذا وإن لم يكن منه ردّة فهو خرق للذمّة واستخفاف بالشريعة ووضع منها ومن أهلها، وببعض هذا يبرأ من الذمّة التي حقن بها دمه، فحينئذٍ يكون دمه مباحاً من الوجه الذي ذكرناه.

فأمّا مايستدلّ به أصحاب أبي حنيفة في الفرق بين المسلم والذمّي في هذه المسألة من روايتهم عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت: دخل رهط من اليهود على النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) فقالوا: السام عليك، قالت: ففهمتها، فقلت: عليكم السام واللعنة، فقال (صلّىٰ الله عليه وآله): مهلاً ياعائشة فإنّ الله تعالى يحبّ الرفق في الأمر كلّه، فقلت: يارسول الله ألم تسمع ماقالوا؟ قال النبيّ (عليه وآله السلام): قد قلت: وعليكم[٢]. قال المخالف لنا: ولو كان هذا الدعاء من المسلم لصار مرتدّاً يقتل، ولم يقتله النبيّ (عليه وآله السلام) بذلك.

وما يستدلّون به أيضاً ممّا رواه شعبة عن هشام بن زيد عن أنس بن مالك أنّ امرأة يهوديّة أتت النبيّ (عليه وآله السلام) بشاة مسمومة فأكل منها فجيءَ بها فقيل: ألا نقتلها؟ فقال: لا[٣].

---

(١) لا يوجد كتابه لدينا.

(٢) صحيح البخاري: ج٨ ص١٤، مسند أحمد: ج٦ ص١٩٩.

(٣) سنن البيهقي: ج١٠ ص١١، سنن أبي داود: ج٤ ص١٧٣ ح٤٥٠٨، صحيح البخاري: ج٣ ص٢١٤، مسند أحمد: ج٣ ص٢١٨ مع اختلاف في الألفاظ.

قال المحتجّ: ولا خلاف بين المسلمين أنّ من فعل مثل ذلك بالنبيّ (صلّى الله عليه وآله) وهو ممّن ينتحل الإسلام أنّه مرتدّ يقتل.

فالجواب عنه أنّ هذه أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً، ولا يعترض بها على مدلول الأدلّة، وهي معارضة بأخبار كثيرة تقتضي قتل من هذه صفته، مثل ما رووه عن أبي يوسف عن حصين بن عبدالرحمن عن رجل عن ابن عمر أنّ رجلاً قال له: إنّي سمعت راهباً سبّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، فقال: لو سمعته لقتلته إنّا لم نعطهم العهد على هذا![1]، ولم ينكر أحد على ابن عمر هذا القول، فدلّ على وقوع الرضا به.

فأمّا إبدال السلام بالسام فليس بصريح في سبّ ولا شتم، ولو وقع من مسلم أو ذمّي ما اقتضى القتل.

وأمّا الشاة المسمومة فيجوز أن يكون النبيّ (صلّى الله عليه وآله) اعتقد أنّ اليهوديّة ما علمت بأنّها مسمومة، فقد يجوز أن لا تكون بذلك عالمة. وقد يجوز أيضاً لو كانت عالمة وقاصدة أن يكون (عليه وآله السلام) رأى درأ القتل عنها مع استحقاقها لضرب من المصلحة، فله (عليه السلام) مثل ذلك، وإنّما كلامنا في الاستحقاق للقتل، والمسلم كاليهودي في هذا الباب سواء.

---

(١) أحكام القرآن (للجصاص): ج٣ ص٨٥.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

كتاب مسائل القضاء والشهادات وما يتصل بذلك

كتاب مسائل القضاء والشهادات ومايتّصل بذلك

مسألة
[٢٧١]
[حكم الحاكم بعلمه]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به وأهل الظاهر يوافقونها فيه: القول بأنّ للامام والحكّام من قبله أن يحكموا بعلمهم في جميع الحقوق والحدود من غير استثناء، وسواء علم الحاكم ماعلمه وهو حاكم أو علمه قبل ذلك. وقد حكي أنّه مذهب لأبي ثور(١).

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنّ ما شاهده الحاكم من الأفعال الموجبة للحدود قبل القضاء وبعده، فإنّه لايحكم فيها بعلمه إلّا القذف خاصّة، وماعلمه قبل القضاء من حقوق الناس لم يحكم فيه بعلمه، فإن علمه بعد القضاء حكم(٢).

وقال أبو يوسف ومحمّد: يحكم فيما علمه قبل القضاء من ذلك بعلمه، وهو قول سوار(٣).

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج١١ ص٤٠٠، الشرح الكبير: ج١١ ص٤٢٤، المحلّى: ج٩ ص٤٢٧.

(٢) بداية المجتهد: ج٢ ص٥٠٨، المبسوط (للسرخسي): ج١٦ ص١٠٥، المحلّى: ج٩ ص٤٢٧، المغني (لابن قدامة): ج١١ ص٤٠٠، الشرح الكبير: ج١١ ص٤٢٥.

(٣) المبسوط (للسرخسي): ج١٦ ص١٠٥.

وقال الحسن بن حي: يقضي بعلمه قبل القضاء بعد أن يستحلفه في حقوق الناس، وفي الحدود لايقضي بعد القضاء إذا علمه حتّى يشهد معه في الزنا ثلاثة وفي غيره رجل آخر[١].

وقال الأوزاعي في الامام يشهد هو ورجل آخر على قذف رجل آخر: إنّه يحدّه هو[٢].

وقال شريح: ارتفعوا إلى إمام فوقي وأنا أشهد بذلك[٣].

وقال مالك: لايقضي بعلمه في سائر الحقوق حتّى يكون شاهدان سواه وفي الزنا أربعة غيره[٤].

وقال الليث: لايحكم في حقوق الناس بعلمه حتّى يكون معه شاهد آخر فيقضي بشهادته وشهادة الشاهد الآخر معه[٥].

وقال الشافعي: يقضي بعلمه في حقوق الناس، وفي الحدود قولان لأنّه يقبل رجوع المقرّ[٦].

وقال ابن أبي ليلى فيمن أقرّ عند القاضي في مجلس الحكم بدين: فإنّ القاضي لاينفذ ذلك حتّى يشهد معه آخر والقاضي شاهد. ثمّ قال بعد ذلك: إذا ثبت قوله في الأصول عنده أنفذ عليه القضاء[٧].

فإن قيل: كيف تستجيزون ادّعاء الإجماع من الامامية في هذه المسألة،

---

(١) المصدر السابق.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) المحلّى: ج٩ ص٤٢٧.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المبسوط: ج١٦ ص١٠٥.

(٦) بداية المجتهد: ج٢ ص٥٠٧.

(٧) المحلى: ج٩ ص٤٢٧.

وأبو علي بن الجنيد يصرّح بالخلاف فيها، ويذهب إلى أنّه لايجوز للحاكم أن يحكم بعلمه في شيئ من الحقوق ولاالحدود [١]؟

قلنا: لاخلاف بين الاماميّة في هذه المسألة، وقد تقدّم إجماعهم ابن الجنيد وتأخّر عنه، وإنّما عوّل ابن الجنيد فيها على ضرب من الرأي والاجتهاد، وخطؤه ظاهر.

وكيف يخفى إطباق الاماميّة على وجوب الحكم بالعلم، وهم ينكرون توقف أبي بكر عن الحكم لفاطمة بنت رسول الله (صلّىٰ الله عليها) بفدك لمّا ادّعت أنه نحلها اياها؟ ويقولون: إذا كان عالماً بعصمتها وطهارتها وأنها لا تدّعي إلّا حقّاً، فلا وجه لمطالبتها بإقامة البيّنة؛ لأنّ البيّنة لاوجه لها مع القطع بالصدق، فكيف خفي على ابن الجنيد هذا الذي لايخفى على أحد؟

أو ليس قد روت الشيعة الاماميّة كلّها ماهو موجود في كتبها ومشهور في رواياتها أنّ النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) ادّعى عليه أعرابي سبعين درهماً عن ناقة باعها منه، فقال (عليه السلام): قد أوفيتك، فقال الأعرابي: اجعل بيني وبينك رجلاً يحكم بيننا، فأقبل رجل من قريش فقال له رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله): احكم بيننا، فقال للأعرابي: ماتدعي على رسول الله؟ قال: سبعين درهماً ثمن ناقة بعتها منه، فقال: ماتقول يارسول الله؟ قال: قد أوفيته ثمنها، فقال للأعرابي: ماتقول؟ قال: لم يوفني، فقال لرسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله): ألك بيّنة على أنّك قد أوفيته؟ قال: لا، فقال للأعرابي: أتحلف أنّك لم تستوف حقّك وتأخذه؟ قال: نعم.

فقال رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله) لأُحاكمنّ هذا الرجل إلى رجل

---

(١) المختلف: ص٦٩٦.

يحكم فينا بحكم الله عزّوجلّ، فأتى رسول الله (صلّى الله عليه وآله) إلى عليّ ابن أبي طالب (عليه السلام) ومعه الأعرابي، فقال عليّ (عليه السلام): مالك يارسول الله؟ فقال: ياأبا الحسن احكم بيني وبين هذا الأعرابي، فقال (عليه السلام): ماتدّعي على رسول الله؟ فقال: سبعين درهماً ثمن ناقة بعتها منه، فقال: ماتقول يارسول الله؟ قال: قد أوفيته ثمنها، فقال ياأعرابي: أصدق رسول الله فيما قال؟ قال: لا ماأوفاني،فأخرج(عليه السلام) سيفه فضرب عنقه.

فقال رسول الله (صلّى الله عليه وآله): لم فعلت ذلك ياعليّ؟ فقال: يارسول الله نحن نصدّقك على أمر الله ونهيه وأمر الجنّة والنار والثواب والعقاب ووحي الله عزّوجلّ ولانصدّقك في ثمن ناقة هذا الأعرابي، وإنّي قتلته لأنّه كذّبك لمّا قلت له: أصدق رسول الله فيما قال: فقال: لاماأوفاني شيئاً، فقال رسول الله (صلّى الله عليه وآله): أصبت ياعليّ فلا تعد إلى مثلها، ثمّ التفت إلى القرشي ـوكان قد تبعهـ فقال: هذا حكم الله لاماحكمت به(١).

وروت الشيعة أيضاً عن ابن جريح عن الضحّاك عن ابن عبّاس قال: خرج رسول الله (صلّى الله عليه وآله) من منزل عائشة، فاستقبله أعرابي ومعه ناقة، فقال: يامحمّد اتشتري هذه الناقة، فقال النبيّ (صلّى الله عليه وآله) نعم بكم تبيعها ياأعرابي؟ قال: بمائتي درهم، فقال النبيّ (صلّى الله عليه وآله): ناقتك خير من هذا، قال: فما زال النبيّ (صلّى الله عليه وآله) يزيد حتّى اشترى الناقة بأربعمائة درهم، قال: فلمّا دفع النبيّ (عليه السلام) إلى الأعرابي الدراهم ضرب الأعرابي يده على زمام الناقة، وقال: الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فإن كان لمحمّد شيئ فليقم البيّنة.

قال: فأقبل رجل فقال النبيّ (عليه السلام): أترضى بالشيخ المقبل؟

(١) الفقيه: ج٣ ص١٠٥ ح٣٤٢٥، ورواه في الوسائل: ج١٨ ص٢٠٠ ح١.

قال: نعم يامحمّد، فلمّا دنا قال النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله): إقض بيني وبين الأعرابي، قال: تكلّم يارسول الله، فقال النبي (صلّىٰ الله عليه وآله): الناقة ناقتي والدراهم دراهم الأعرابي، قال الأعرابي: بل الدراهم دراهمي والناقة ناقتي فإن كان لمحمّد شيء فليقم البيّنة،فقال الرجل: القضيّة فيها واضحة يارسول الله،وذلك أنّ الأعرابي طلب البيّنة،فقال له النبيّ :(عليه السلام)اجلس فجلس.

ثمّ أقبل رجل آخر فقال النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله): أترضى ياأعرابي بالشيخ المقبل؟ قال: نعم، فلمّا دنا قال له النبيّ: إقض فيما بيني وبين الأعرابي، قال: نعم تكلّم يارسول الله، قال النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله): الناقة ناقتي والدراهم دراهم الأعرابي، فقال الأعرابي: لا، بل الناقة ناقتي والدراهم دارهمي فإن كان لمحمّد شيْ فليقم البيّنة، فقال الرجل: القضيّة فيها واضحة يارسول الله؛ لأنّ الأعرابي يطلب البيّنة، فقال النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله): اجلس حتىّ يأتي الله بمن يقضي بيني وبين الأعرابي بالحقّ.

قال: فأقبل عليّ (عليه السلام) فقال النبي (صلّىٰ الله عليه وآله): أترضى بالشابّ المقبل؟ قال: نعم، فلمّا دنا قال: ياأبا الحسن إقض بيني وبين الأعرابي، قال:تكلّم يارسول الله، فقال النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله): الناقة ناقتي والدراهم دارهم الأعرابي، فقال الأعرابي: بل الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فإن كان لمحمّد شيْ فليقم البيّنة، فقال عليّ (عليه السلام) خلّ بين الناقة وبين رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله)، فقال الأعرابي: ماكنت بالذي أفعل أو يقيم البيّنة.

فدخل عليّ (عليه السلام) منزله فاشتمل على قائم سيفه ثمّ أتى، فقال: خلّ بين الناقة وبين رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله)، قال: ماكنت بالذي أفعل أو يقيم البيّنة، قال: فضربه (عليه السلام) ضربة فاجتمع أهل الحجاز على أنّه رمى برأسه، وقال بعض أهل العراق: بل قطع منه عضواً، فقال النبيّ

(عليه السلام): ماحملك ياعليّ على هذا؟ فقال: يارسول الله نصدّقك على الوحي من السماء ولانصدّقك على أربعمائة درهم[1].

وقال أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي (رحمه الله) ـ وقد روى هذين الخبرين في كتابه المعروف بمن لايحضره الفقية ـ: هذان الخبران غير مختلفين لأنّهما في قضيّتين، وكانت هذه القضيّة قبل القضيّة التي ذكرناها قبلها[2].

وقد روت الشيعة أيضاً في كتبها خبر أمير المؤمنين علي (عليه السلام) مع شريح قاضيه في درع طلحة بن عبيد الله، لمّا قال (عليه السلام): هذه درع طلحة أُخذت غلولاً يوم البصرة، ومطالبة شريح بالبيّنة على ذلك، وإحضاره (عليه السلام) الحسن ابنه (عليه السلام) وقنبراً غلامه، وقوله (عليه السلام) لشريح: أخطأت ثلاث مرّات[3].

ورووا أيضاً حديث خزيمة بن ثابت ذي الشهادتين لمّا شهد للنبيّ (صلّى الله عليه وآله) على الأعرابي، وقال النبيّ (صلّى الله عليه وآله): كيف شهدت بذلك وعلمته؟ قال: من حيث علمت أنّك رسول الله[4].

فمن يروي هذه الأخبار مستحسناً لها ومعوّلاً عليها، كيف يجوز أن يشكّ في أنّه كان يذهب إلى أنّ الحاكم يحكم بعلمه؟ لولا قلّة تأمّل ابن الجنيد.

والذي يدلّ على صحّة ماذهبنا إليه: زائداً على الإجماع المتردّد، قوله تعالى: «الزانية والزاني فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة»[5]، وقوله تعالى:

---

(١) الفقيه: ج٣ ص١٠٦ ح٣٤٢٦.

(٢) الفقيه: ج٣ ص١٠٨ ذيل ح٣٤٢٦.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص١٩٤ ح٦، الفقيه: ج٣ ص١٠٩ ح٣٤٢٨.

(٤) الفقيه: ج٣ ص١٠٨، ح٣٤٢٧، الوسائل: ج١٨ ص٢٠١ ح٣.

(٥) سورة النور: الآية ٢.

«والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما»[١]، فمن علمه الامام سارقاً أو زانياً قبل القضاء أو بعده فواجب عليه أن يقضي فيه بما أوجبته الآية من إقامة الحدّ[٢]، وإذا ثبت ذلك في الحدود فهو ثابت في الأموال؛ لأنّ من أجاز ذلك في الحدود أجازه في الأموال، ولم يجزه أحد من الأُمّة في الحدود دون الأموال.

فإن قيل: لم زعمتم أنّه أراد بقوله: الزانية والزاني والسارق والسارقة من علمتموه كذلك، دون أن يكون أراد من أقرّ عندكم بالسرقة أو الزنا أو شهد عليه الشهود؟

قلنا: من أقرّ بالزنا أو شهد عليه الشهود لايجوز أن يطلق القول[٣] بأنّه زان، وكذلك السارق، وإنّما حكمنا فيهما بالأحكام المخصوصة اتّباعاً للشرع، وإن جوّزنا أن يكونا مافعلا شيئاً من ذلك، والزاني في الحقيقة من فعل الزنا وعلم منه ذلك، وكذلك السارق، فحمل الآيتين على العلم أولى من حملها على الشهادة و الإقرار.

فإن احتجّوا بما يروى عن النبيّ (عليه السلام) أنّه قال: لو أُعطي الناس بدعاويهم[٤] لادّعى ناس دماء قوم وأموالهم، لكنّ البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر[٥] وأخبر (عليه السلام) أنّ المدّعي لايعطى بغير بيّنة.

فالجواب أنّ هذا أوّلاً خبر واحد لايوجب علماً ولاعملاً، ثمّ إذا سلّمناه قلنا: علم الحاكم أقوى البيّنات، وإذا جعلنا البيّنة الإقرار أو الشهادة من

---

(١) سورة المائدة: الآية ٣٨.

(٢) في «الف» و«ب»: الحدود.

(٣) في «الف»: القول عليه.

(٤) في «الف» و«ب»: بدعواهم.

(٥) كنز العمال: ج٦ ص١٩٠ ح١٥٢٩٦ و١٥٢٩٧، سنن البيهقي: ج١٠ ص٢٥٢ مع اختلاف يسير في الألفاظ.

حيث أبانت عن الأمر وكشفت فأقوى منها العلم اليقين.

فأمّا من فرّق بين ماعلمه وهو حاكم، وبين ماعلمه وهو على خلاف ذلك، وقوله: إنّ الذي علمه وهو غير حاكم لااعتداد به؛ لأنّه علمه في حال لاينفذ حكمه فيها، فباطل؛ لأنّ العدل إذا شهد أمضى الحاكم شهادته، وإن جوّز أن يكون تحمّلها في حال فسقه، وكذلك تقبل شهادة العدل البالغ وإن جوّز أن يكون قد تحمّلها في حال طفوليّته.

فإن قيل: لو جاز للحاكم أن يحكم بعلمه لكان في ذلك تزكية لنفسه.

قلنا: التزكية حاصلة للحاكم بتولية الحكم له، وليس ذلك بتابع لإمضاء الحكم فيما علمه.

ثمّ هذا لازم في إجازتهم حكم الحاكم بعلمه في غير الحدود؛ لأنّه تزكية لنفسه. ولايختلفون أيضاً في أنّه يقبل منه جرحه لشاهده وإسقاط شهادته ولايكون ذلك تزكية لنفسه.

فإن قالوا: إذا حكم بعلمه فقد عرّض نفسه للتهمة وسوء الظنّ به.

قلنا: وكذلك إذا حكم بالبيّنة والإقرار فهو معرّض نفسه للتهمة، ولايلتفت إلى ذلك لوقوع التهمة في غير موضعها؛ لأنّ قبول الشهادة والسكون إلى عدالة الشاهد ممّا يجوز أن تقع في مثله التهمة.

ووجدت لابن الجنيد كلاماً في هذه المسألة غير محصّل، لأنّه لم يكن من هذا ولا إليه، ورأيته يفرّق بين علم النبيّ (صلّى الله عليه وآله) بالشيْ وبين علم خلفائه وحكّامه[1].

وهذا غلط منه؛ لأنّ علم العالمين بالمعلومات لايختلف، فعلم كلّ واحد بمعلوم بعينه كعلم كلّ عالم به، وكما أنّ الامام أو النبيّ إذا شاهدا رجلاً يزني أو يسرق

---

(١) المختلف: ص٦٩٧.

فهما عالمان بذلك علماً صحيحاً، فكذلك من علم مثل ماعلماه من خلفائهما، والتساوي في ذلك موجود.

ووجدته يستدلّ على بطلان الحكم بالعلم بأن يقول: وجدت الله تعالى قد أوجب للمؤمنين فيما بينهم حقوقاً أبطلها فيما بينهم وبين الكفّار والمرتدّين، كالمواريث والمناكحة وأكل الذبائح، ووجدنا الله تعالى قد أطلع رسوله (صلّى الله عليه وآله) على من كان يبطن الكفر ويظهر الإسلام فكان يعلمه، ولم يبيّن (عليه السلام) أحوالهم لجميع المؤمنين فيمتنعوا من مناكحتهم وأكل ذبائحهم[1].

وهذا غير معتمد؛ لأنّا أوّلاً: لانسلّم له أنّ الله تعالى قد أطلع النبيّ (عليه وآله السلام) على مغيّب[2] المنافقين وكلّ من كان يظهر الإيمان ويبطن الكفر من أمّته.

فإن استدلّ على ذلك بقوله تعالى: «ولو نشاء لأريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنّهم في لحن القول»[3]، فهذا لايدلّ على وقوع التعريف، وإنّما يدلّ على القدرة عليه، ومعنى قوله: «ولتعرفنّهم في لحن القول» أي: ليستقر ظنّك أو وهمك من غير ظنّ ولايقين.

ثمّ لو سلّمنا ـ على غاية مقترحة ـ أنّه (عليه وآله السلام) قد اطّلع على البواطن لم يلزم ماذكره؛ لأنّه غير ممتنع أن يكون تحريم المناكحة والموارثة وأكل الذبائح إنّما يختصّ بمن أظهر كفره وردّته دون من أبطنها، وأن تكون المصلحة التي يتعلّق بها التحريم والتحليل اقتضت ماذكرناه.

---

(١) المختلف: ص٦٩٧.

(٢) في «الف» و«ب»: معايب.

(٣) سورة محمّد: الآية ٣٠

فلا يجب على النبيّ (عليه وآله السلام) أن يبيّن أحوال من أبطن الردّة والكفر لأجل هذه الأحكام التي ذكرناها؛ لأنّها لا تتعلّق بالمبطن وإنّما تتعلّق بالمظهر، وليس كذلك الزنا وشرب الخمر والسرقة؛ لأنّ الحدّ في هذه الأمور يتعلّق بالمبطن والمظهر على سواء، وإنّما يستحقّ بالفعلية التي يشترك فيها المعلن والمسرّ[١].

مسألة

[٢٧٢]

[تشاح الخصمين لدى الحاكم]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الخصمين إذا ابتدرا الدعوى بين يدي الحاكم وتشاحّا في الابتداء بها، وجب على الحاكم أن يسمع من الذي عن يمين خصمه ثمّ ينظر في دعوى الآخر. وخالف باقي الفقهاء في ذلك، ولم يذهبوا إلى مثل ماحكيناه[٢].

دليلنا على صحّة ذلك: إطباق الطائفة عليه، ولأنّ من خالف ماذكرناه إنّما اعتمد على الرأي والاجتهاد دون النصّ والتوقيف، ومثل ذلك الرجوع فيه إلى التوقيف أولى وأحرى.

ووجدت ابن الجنيد لمّا روى عن ابن محبوب عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) أنّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله) قضى أن يتقدّم صاحب اليمين في المجلس بالكلام[٣]، قال ابن الجنيد: يحتمل أن يكون أراد

---

(١) في «الف» و«ب»: المستر.

(٢) الحاوي: ج١٦/٢٧٩.

(٣) الفقيه: ج٣ ص١٤ ح٣٢٤٠، الوسائل: ج١٨ ص١٦٠ ح٢.

بذلك المدّعي ؛ لأنّ اليمين مردودة اليه، قال ابن الجنيد: إلّا أنّ ابن محبوب فسّر ذلك في حديث رواه عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنّه قال: إذا تقدمت مع خصم إلى وال أو قاض فكن عن يمينه يعني يمين الخصم[١].

وهذا تخليط من ابن الجنيد؛ لأنّ التأويلات إنّما تدخل بحيث تشكل الأمور، ولاخلاف بين القوم أنّه إنّما أراد يمين الخصم دون اليمين التي هي القسم، وإذا فرضنا المسألة في نفسين تبادرا الكلام بين يدي القاضي وتناهياه، وأراد كلّ واحد منهما أن يدّعي على صاحبه فهما جميعاً مدّعيان، كما أنّهما جميعاً مدّعى عليهما، فبطلت المزية والتفرقة التي توهّمها ابن الجنيد.

مسألة

[٢٧٣]

[شهادة ذوي القرابات]

وممّا انفردت الامامية به في هذه الأعصار وإن روي لها وفاق قديم: القول بجواز شهادة ذوي الأرحام والقرابات بعضهم لبعض إذا كانوا عدولاً من غير استثناء لأحد، إلّا مايذهب إليه بعض أصحابنا[٢] معتمداً على خبر[٣] يرويه من أنّه لايجوز شهادة الولد على الوالد وإن جازت شهادته له، ويجوز شهادة الوالد لولده وعليه.

وقد رويت موافقة الامامية في ذلك عن عمر بن الخطّاب وشريح والزهري وعمر بن عبدالعزيز والحسن البصري والشعبي وأبي ثور، وروى الساجي أنّ

---

(١) المختلف: ص٦٩٩.

(٢) المختلف: ص٦٩٩.

(٣) الفقيه: ج٣ ص٤٢ ح٣٢٨٦، الوسائل: ج١٨ ص٢٧١ ح٦.

أياس بن معاوية أجاز شهادة رجل لأبيه وأخذ يمين الطالب[١].

وكلّ من أجاز شهادة الأب للابن والابن للأب أجاز شهادة الأخ لأخيه وكلّ ذي قرابة لقرابته.

وقد روي جواز شهادة الأخ لأخيه عن شريح وابن سيرين والنخعي والشعبي وعطاء وقتادة وعبدالله بن الحسن وعثمان البتيّ وعمر بن عبدالعزيز والثوري ومالك والشافعي وأبي حنيفة، وجمهور الفقهاء على ذلك[٢].

وإنّما خالف فيه الأوزاعي، فذهب إلى أنّ شهادة الأخ لأخيه لا تقبل وإن كان عدلاً[٣].

وحكي عن مالك أنّه قال: إن شهد له في غير النسب قبلت، وإن شهد في النسب لم تقبل، فإن كانا أخوين من أم فادّعى أحدهما أخاً من أب وشهد له أخوه لم تقبل[٤].

وإذا جاز شهادة الأقارب في النسب بعضهم لبعض فالأولى جواز ذلك في الرضاع؛ لأنّ كلّ من ذهب إلى أحد الأمرين ذهب إلى الآخر، ولم يفرّق أحد بين المسألتين.

دليلنا على ماذهبنا إليه: الإجماع المتردّد، وأيضاً قوله تعالى: «وأشهدوا ذوي عدل منكم»[٥]، فشرط تعالى العدالة ولم يشرط سواها، ويدخل في عموم

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج١٢ ص٦٥، الشرح الكبير: ج١٢ ص٧٢، المحلى: ج٩ ص٤١٥ و٤١٦، بداية المجتهد: ج٢ ص٥٠١، المجموع: ج٢٠ ص٢٣٤، احكام القرآن (للجصاص): ج١ ص٥٠٩.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج١٢ ص٦٩، الشرح الكبير: ج١٢ ص٧٥، المحلّى: ج٩ ص٤١٥ و٤١٦، بداية المجتهد: ج٢ ص٥٠٠، الهداية على البداية ج٣/١٢٣.

(٣) بداية المجتهد: ج٢ ص٥٠٠، المحلىٰ: ج٩ ص٤١٦، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١/٢٢٥.

(٤) الشرح الكبير: ج١٢ ص٧٥، المغني (لابن قدامة): ج١٢ ص٦٩.

(٥) سورة الطلاق: الآية ٢.

هذا القول ذو القرابات كلّهم. وقوله تعالى: «واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان»[1] يدلّ أيضاً على هذه المسألة.

فأمّا اعتماد المخالفين على الأخبار التي يروونها في هذا الباب، كخبر يروى عن الزهري عن عروة عن عائشة عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنه قال: لاتجوز شهادة الوالد لولده ولاالولد لوالده[2]، فممّا لايصحّ الاعتماد عليه؛ لأنّ كلّ هذه الأخبار إذا سلمت من القدح كانت آحاداً توجب الظنّ ولا تنتهي إلى العلم، ولا يجوز أن نرجع إلى مايوجب الظنّ ولاينتهي الى العلم عن ظواهر الكتاب الموجبة للعلم.

على أنّ الساجي قد قال في هذا الخبر: إنّ هذه رواية غير ثابتة عند أهل النقل[3]، وراوي هذا الخبر عن الزهري يزيد بن أبي زياد، وحكى الساجي أنّ شعبة قال: إنّ يزيد كان رفّاعاً[4]، أي: يرفع إلى النبيّ (صلّى الله عليه وآله) مالاأصل له، وضعّف هذا الحديث من وجوه معروفة وقدح في راويه.

فأمّا اعتماده في المنع من شهادة الأقارب على التهمة التي تلحق لأجل النسب فغير صحيح؛ لأنّه يلزم على ذلك أن لا تقبل شهادة الصديق لصديقه ولا الجار لجاره لأنّ التهمة متطرّقة. وأيضاً فإنّ العدالة مانعة من التهمة وحاجزة عنها.

وحكي عن الشافعي في المنع من شهادة الوالد لولده والولد لوالده أنّه قال: الولد جزء من أبيه، فكأنّه يشهد لنفسه إذا شهد لما هو بعضه[5].

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

(٢) الحاوي: ج١٧/١٦٤.

(٣) المصدر السابق.

(٤) تهذيب التهذيب: ج١١ ص٢٨٨.

(٥) سنن البيهقي: ج١٠ ص٢٠١، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص١٩٥.

وهذا غير محصّل؛ لأنّ الولد وإن كان مخلوقاً من نطفة أبيه، فليس ببعض له على الحقيقة، بل لكلّ واحد منهما حكم يخالف حكم صاحبه، وكذلك استرقّوا الولد برقّ أُمّه وإن كان الأب حراً، وحرّروه بحرّية الأُم وإن كان الأب عبداً، ولم يسر حكم كلّ واحد منهما إلى صاحبه.

مسألة

[٢٧٤]

[شهادة العبيد]

وممّا اتّفق عليه الامامية إلّا من شذّ من جملتهم وسنتكلّم عليه: القول بأنّ شهادة العبيد لساداتهم إذا كان العبيد عدولاً مقبولة، وتقبل أيضاً على غيرهم ولهم، ولا تقبل على ساداتهم وإن كانوا عدولاً.

وقد روي عن أنس موافقة الامامية في قبول شهادة العبيد العدول، وهو قول الليث وأحمد بن حنبل وداود وأبي ثور[١].

وروي عن الشعبي أنّه قال: تقبل فيما قلّ من الحقوق ولا تقبل فيما كثر[٢].

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: إجماع الطائفة، ولااعتبار بمن شذّ أخيراً عنها، وظواهر آيات الشهادة في الكتاب مثل قوله تعالى: «وأشهدوا ذوي عدل منكم»[٣]، وهو عامّ في العبيد إذا كانوا عدولاً وغيرهم.

---

(١) الشرح الكبير: ج١٢ ص٦٥، المغني (لابن قدامة): ج١٢ ص٧٠، المحلّىٰ: ج٩ ص٤١٣، فتح الباري: ج٥ ص٢٦٧، صحيح البخاري: ج٣ ص٢٦٦، اختلاف الفقهاء: (للمروزي): ص٢٨٣، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص١٨٨.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج١٢ ص٧١، الشرح الكبير: ج١٢ ص٦٥، فتح الباري: ج٥ ص٢٦٧، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص١٨٨.

(٣) سورة الطلاق: الآية ٢.

ولايلتفت إلى مايروى[١] ممّا يخالف هذه الظواهر من الطرق الشيعيّة ولاالطرق العاميّة وإن كثرت؛ لأنّها تقتضي الظنّ ولا تنتهي إلى العلم، وهذه الظواهر التي ذكرناها توجب العلم، ولايرجع عنها بما يقتضي الظنّ، وهذه الطريقة هي التي يجب الرجوع إليها والتعويل عليها، وهي مزيلة لكلّ شعب في هذه المسألة.

ولو كنّا ممّن يثبت الأحكام بالاستدلالات لكان لنا أن نقول: إذا كان العبد العدل بلا خلاف تقبل شهادته على رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله) في روايته عنه، فلأن تقبل شهادته على غيره أولى.

وكان أبو علي بن الجنيد من جملة أصحابنا يمتنع من شهادة العبد وإن كان عدلاً، ولـمّا تكلّم على ظواهر الآيات في الكتاب التي تعمّ العبد والحرّ ادّعى تخصيص الآيات بغير دليل، وزعم أنّ العبد من حيث لم يكن كفواً للحرّ في دمه وكان ناقصاً عنه في أحكامه لم يدخل تحت الظواهر[٢].

وقال أيضاً: إنّ النساء قد يكنّ أقوى عدالة من الرجال ولم تكن شهادتهنّ مقبولة في كلّ مايقبل فيه شهادة الرجال[٣].

وهذا منه غلط فاحش؛ لأنّه إذا ادّعىٰ أنّ الظواهر اختصّت بمن تتساوى أحكامه في الأحرار كان عليه الدليل؛ لأنّه ادّعى مايخالف الظواهر، ولايجوز رجوعه في ذلك إلى أخبار الآحاد التي يروها؛ لأنّا قد بيّنا مافي ذلك.

فأمّا النساء فغير داخلات في الظواهر التي ذكرناها مثل قوله تعالى: «ذوي عدل منكم»[٤]، وقوله تعالى: «شهيدين من رجالكم»[٥] فما أخرجنا النساء

---

(١) التهذيب: ج٦ ص٢٤٢-٢٤٩، الوسائل: ج١٨ ص٢٥٥ و٢٧٧ و٢٧٨.

(٢) المختلف: ص٧٢٠.

(٣) المختلف: ص٧٢١.

(٤) سورة الطلاق: الآية ٢.

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

من هذه الظواهر لأنّهن مادخلن فيها، والعبيد العدول داخلون فيها بلا خلاف ويحتاج في إخراجهم إلى دليل.

مسألة

[٢٧٥]

[شهادة ولد الزنا]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ شهادة ولد الزنا لا تقبل وإن كان على ظاهر العدالة.

وقد روي موافقة الامامية في الأقوال القديمة، فروى الساجي عن عمر بن عبدالعزيز أنّه قال: لا تقبل شهادة ولد الزنا[١]، وروى الطبري والساجي عن عبدالله بن عمر مثل ذلك[٢].

وحكى الطبري عن يحيى بن سعيد الأنصاري ومالك والليث بن سعد أنّ شهادته في الزنا لا تجوز، وقال مالك: ولا فيما أشبهه من الحدود[٣].

دليلنا على ذلك: إجماع الطائفة عليه.

فإن قيل: أليس ظواهر الآيات التي احتججتم بها تقتضي قبول شهادة ولد الزنا إذا كان عدلاً، فكيف امتنعتم من قبول شهادته مع العدالة وهو داخل في ظواهر الآيات؟

قلنا: هذا موضع لطيف لابدّ من تحقيقه، وقد حقّقناه في مسألة أمليناها

---

(١) المصنف (لابن أبي شيبة): ج٥/٤١٤.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص٢٣٠، المغني (لابن قدامة): ج١٢ ص٧٣، الشرح الكبير: ج١٢ ص٦٩، المحلّى: ج٩ ص٤٣٠، الهداية على البداية: ج٣ ص١٢٥.

قديماً[١] في الخبر[٢] الذي يروى بأنّ ولد الزنا لايدخل الجنّة، وبسطنا القول فيها؛ لأنّ ولد الزنا لايتعدّى إليه ذنب من خلق من نطفته، وله حكم نفسه، فما المانع من أن يكون عدلاً مرضيّاً؟

والذي نقوله: إنّ طائفتنا مجمعة على أنّ ولد الزنا لايكون نجيباً ولامرضيّاً عند الله تعالى، ومعنى ذلك أن يكون الله تعالى قد علم فيمن خلق من نطفة زنا أن لايختار هو الخير والصلاح، فإذا علمنا بدليل قاطع عدم نجابة ولد الزنا وعدالته ـ وشهد وهو مظهر للعدالة مع غيره ـ لم يلتفت إلى ظاهره المقتضي لظنّ العدالة به، ونحن قاطعون على خبث باطنه وقبح سريرته فلا تقبل شهادته، لأنّه عندنا غير عدل ولامرضي.

فعلى هذا الوجه يجب أن يقع الاعتماد، دون ماتعلّق به أبو عليّ بن الجنيد (رحمه الله)، لأنّه قال: إذا كنّا لانقبل شهادة الزاني والزانية كان ردّنا لشهادة من هو شرّ منهما أولى، وروي عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنّه قال في ولد الزنا: إنّه شرّ الثلاثة[٣][٤].

وهذا غير معتمد؛ لأنّ الخبر الذي رواه خبر واحد لايوجب علماً ولاعملاً، ولايرجع بمثله عن ظواهر الكتاب الموجبة للعلم.

وإذا كان معنى قوله (صلّى الله عليه وآله): إنّه شرّ الثلاثة من حيث لم

---

(١) رسائل المرتضى: ج٣ ص١٣١-١٣٢.

(٢) سنن البيهقي: ج١٠ ص٥٨، كنز العمال: ج٥ ٣٣٢ ح١٣٠٨٩، بحار الأنوار: ج٥ ص٢٨٥ و٢٨٧ ح٤ و٥ و٩ و١٠ و١١ و١٥.

(٣) المختلف: ص٧١٨.

(٤) سنن البيهقي: ج١٠ ص٥٧ و٥٨ و٥٩، مسند أحمد: ج٢ ص٣١١، سنن أبي داود: ج٤ ص٢٩ ح٣٩٦٣، كنز العمال: ج٥ ص٣٣٢ ح١٣٠٨٨ و١٣٠٩٠، ورويت بعض الروايات بهذا النص في كتب الشيعة انظر بحار الأنوار: ج٥ ص٢٨٥ ح٥.

تقبل شهادته أبداً وقبلت شهادة الزانيين إذا تابا، فقد كان يجب على ابن الجنيد أن يبيّن من أيّ وجه لم تقبل شهادته على التأبيد، وكيف كان أسوأ حالاً في هذا الحكم من الكافر الذي تقبل شهادته بعد التوبة من الكفر والرجوع إلى الإيمان، ويبيّن كيف لم تقبل شهادته مع إظهار العدالة والصلاح والنسك والعبادة، وأنّه بذلك داخل في ظواهر آيات قبول الشهادة، وماشرع في ذلك ولااهتدى له، والوجه هومانبّهنا عليه الموافق للقول بالعدل.

مسألة

[٢٧٦]

[شهادة الأعمى]

ومِمّا ظنّ انفراد الامامية به ولها فيه موافق: القول بأنّ شهادة الأعمى إذا كان عدلاً مقبولة على كلّ حال، ولافرق بين أن يكون ماعلمه وشهد به كان قبل العمى أو بعده.

ووافق الامامية في ذلك مالك والليث، وقالا: تجوز شهادة الأعمى على ماعلمه في حال العمى إذا عرف الصوت في الطلاق والإقرار ونحوهما، وإن شهد على زنا حدّ للقذف ولم تقبل شهادته[1].

ووافق الامامية في قبول شهادة الأعمى أيضاً داود بن عليّ[2].

وقال أبو حنيفة ومحمّد: لاتجوز شهادة الأعمى بحال، وهوقياس قول ابن

(١) المغني (لابن قدامة): ج١٢ ص٦١، الشرح الكبير: ج١٢ ص٦٧، المحلّى: ج٩ ص٤٣٣، المبسوط (للسرخسي): ج١٦ ص١٢٩، فتح الباري: ج٥ ص٢٦٤، اختلاف الفقهاء (للطحاوي) ج١ ص١٨٩، أحكام القرآن (للجصاص): ج١ ص٤٩٨.

(٢) أحكام القرآن (للجصاص): ج١ ص٤٩٨، المبسوط (للسرخسي): ج١٦ ص١٢٩، المحلّى: ج٩ ص٤٣٣.

شبرمة[١].

وقال أبو يوسف وابن أبي ليلى والشافعي: ماعلمه قبل العمى جاز شهادته به، وماعلمه في حال العمى لم يجز أن يشهد به[٢].

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: زائداً على إجماع الطائفة، ظواهر الكتاب التي تلوناها واستدللنا بها على جواز شهادة العبيد وغيرهم؛ لأنّ الأعمى داخل في هذه الظواهر، ولايمنع عماه من كونها متناولة له.

ومعوّل من خالفنا في هذه المسألة على أنّ الأعمى تشتبه عليه الأصوات، فلا يحصل له العلم اليقين، ولأنّهم يظنّون أنّ الإدراك بالسمع لايحصل عنده من العلم الضروري ما يحصل عند الإدراك بالبصر.

وهذا غلط فاحش؛ لأنّ إشتباه الأصوات كاشتباه الصور والأشخاص، فلو منع الاشتباه في الأصوات من العلم الضروري لمنع في ادراك البصر، والادراك بالسمع كالادراك بالبصر؛ لأنّهما طريقان إلى العلم الضروري للعاقل مع زوال اللبس، وقد يتعذّر زوال اللبس بالسمع كما يتعذّر ذلك بالإدراك بالبصر، ألا ترى أنّ الضرير يعرف زوجته ووالديه وأولاده ضرورة، وإن كان طريق معرفته إدراك السمع، ولايدخل عليه شكّ في ذلك كلّه، ولو كان لاسبيل له إلى ذلك لم يحلّ له وطء امرأته؛ لتجويزه أن تكون غير من عقد عليها.

---

(١) فتح الباري: ج٥ ص٢٦٤، المغني (لابن قدامة): ج١٢ ص٦١، الشرح الكبير: ج١٢ ص٦٧، المحلّى: ج٩ ص٤٣٣، المبسوط (للسرخسي): ج١٦ ص١٢١، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص١٨٨.

(٢) الشرح الكبير: ج١٢ ص٦٨، اختلاف الفقهاء (للطحاوي: ج١ ص١٨٨، المحلّى: ج٩ ص٤٣٣، المبسوط (للسرخسي): ج١٦ ص١٢٩، الهداية على البداية: ج٣ ص١٧١، المغني (لابن قدامة): ج١٢ ص٦٢.

وقد استدلّ على ماذكرناه أيضاً بأنّ أزواج النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) كنّ يحدّثن ويخاطبن من وراء حجاب مع فقد مشاهدتهنّ، وقد كانت الصحابة تروي عنهنّ الأخبار وتسند إليهنّ مايروونه عن رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله).

واعتذار من يخالفنا في هذا الموضع بأنّ باب الخبر أوسع من باب الشهادة لا يغني شيئاً؛ لأنّه لايحلّ لأحد أن يخبر عن غيره على سبيل التعيين، لاسيّما في رواية عن النبيّ (صلّىٰ الله عليه وعلى آله)، ويعوّل في ذلك على الظنّ دون اليقين، وإذا كانت الصحابة تروي عن الأزواج بأعيانهنّ ماسمعوه منهنّ من الأخبار، فذلك يدلّ على أنّهم علموهنّ وميّزوهن بالسماع.

فإن استدلّ المخالف بقوله تعالى: «وما يستوي الأعمى والبصير»[1].

فالجواب عنه أنّ الآية مجملة لم تتضمّن ذكر ما لايستوون فيه، وادّعاء العموم فيما لم يذكر غير صحيح، وظواهر آيات الشهادة تتناول الأعمى كتناولها البصير إذا كان عدلاً، لأنّ قوله تعالى: «وأشهدوا ذوي عدل منكم»[2] «واستشهدوا شهيدين من رجالكم»[3] يدخل فيه الأعمى كدخول البصير.

مسألة

[٢٧٧]

[شهادة الصبيان]

وممّا يظنّ انفراد الامامية به ولها فيه موافق: القول بقبول شهادة الصبيان

---

(١) سورة فاطر: الآية ١٩.

(٢) سورة الطلاق: الآية ٢.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

في الشجاج والجراح إذا كانوا يعقلون مايشهدون به ويؤخذ بأوّل كلامهم ولا يؤخذ بآخره.

وقد وافق الاماميّة في ذلك عبدالله بن الزبير وعروة بن الزبير وعمر بن عبدالعزيز وابن أبي ليلى والزهري ومالك وأبو الزناد[١]، وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يجيزوا شهادة الصبيان في شيء[٢].

والمعتمد في هذه المسألة على إطباق الطائفة، وهو مشهور من مذهب أميرالمؤمنين عليّ بن أبي طالب[٣] (عليه السلام)، وقد روى ذلك عنه الخاصّ والعامّ والشيعي وغير الشيعي، وهو موجود في كتب مخالفينا.

ورووا كلّهم أنّ أميرالمؤمنين (عليه السلام) قضى في ستّة غلمان وقعوا في الماء فغرق أحدهم، فشهد ثلاثة غلمان على غلامين أنّهما غرّقا الغلام، وشهد الغلامان على الثلاثة أنّهم غرّقوه، فقضى (عليه السلام) بدية الغلام أخماساً، على الغلامين ثلاثة أخماس الدية لشهادة الثلاثة عليهما، وعلى الثلاثة بخمسي الدية لشهادة الغلامين عليهم[٤].

وليس لأحد أن يقول: لو قبلت شهادة الصبيان في بعض الأُمور لقبلت في جميعها كسائر العدول.

قلنا: غير ممتنع أن توجب المصلحة قبول شهادة الصبيان في موضع دون

---

(١) المحلّى: ج٩ ص٤٢٠ـ٤٢١، المجموع: ج٢٠ ص٢٥١، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص١٨٩ـ١٩٠، احكام القرآن (للجصاص): ج١ ص٤٩٦، المبسوط (للسرخسي): ج١٦ ص١٣٦، فتح الباري: ج٥ ص٢٧٧.

(٢) المدوّنة الكبرى: ج٥ ص١٥٤.

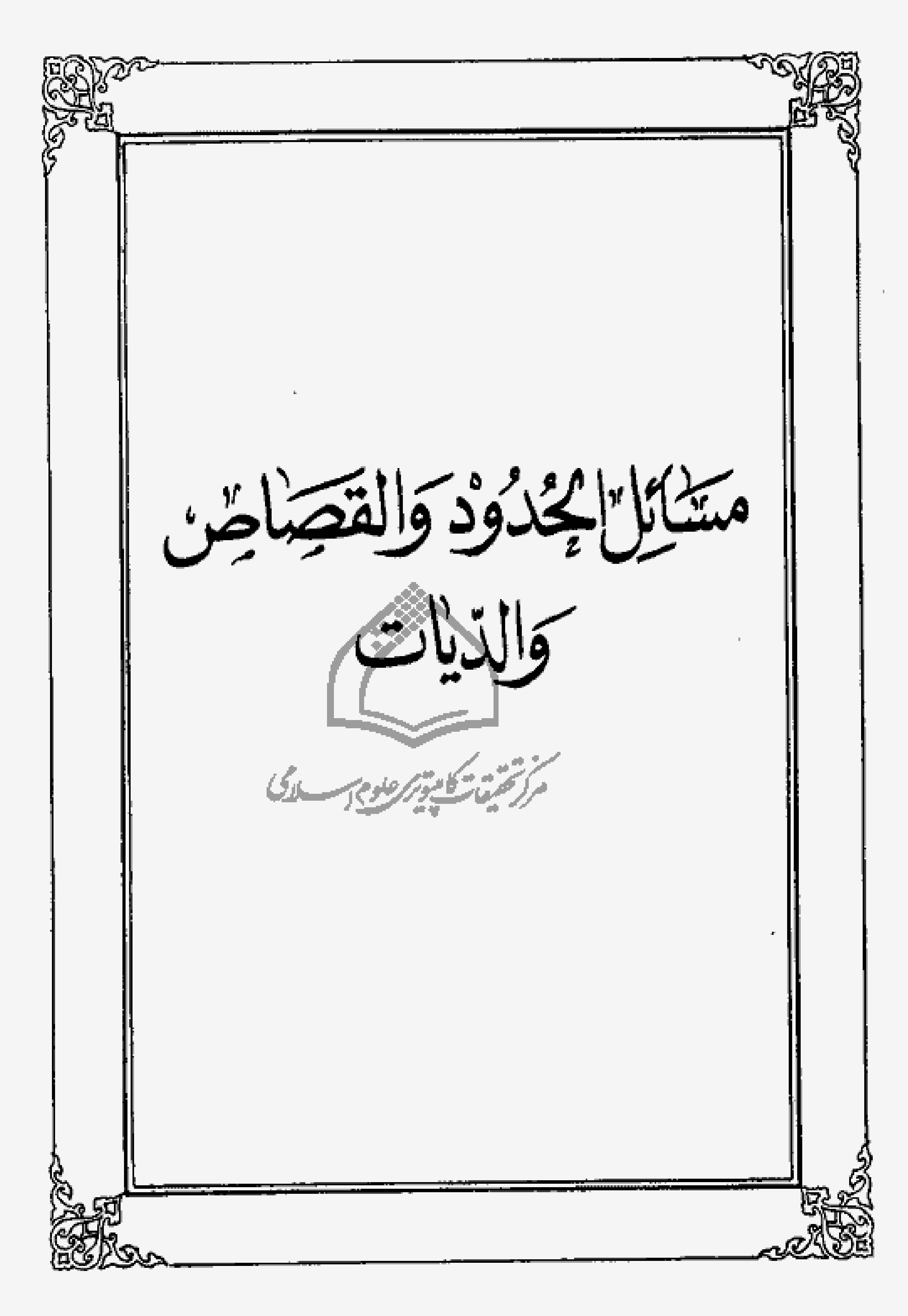
(٣) المحلّى: ج٩ ص٤٢٠.

(٤) الفقيه: ج٤ ص١١٦ ح٥٢٣٣، الكافي: ج٧ ص٢٨٤ ح٦، التهذيب: ج١٠ ص٢٣٩ ح٣، الإرشاد (للشيخ المفيد): ص١١٨.

موضع، كما أنّها أوجبت قبول شهادة النساء في بعض المواضع دون بعض، ولم يلزم أن تكون النساء في كلّ المواضع مقبولات الشهادات من حيث قبلت شهادتهنّ في بعضها.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مسائل الحدود والقصاص والديات

مسائل الحدود والقصاص والديات

ومايتّصل بذلك

مسألة

[٢٧٨]

[حدّ اللواط]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ حدّ اللوطي[١] إذا أوقع الفعل فيما دون الدبر بين الفخذين مائة جلدة للفاعل والمفعول به إذا كانا معاً عاقلين بالغين، لايراعى في جلدهما وجود الإحصان كما روعي في الزنا، فأمّا الإيلاج في الدبر فيجب فيه القتل من غير مراعاة أيضاً للإحصان فيه، والامام مخيّر في القتل بين السيف وضرب عنقه به، وبين أن يلقي جداراً يتلف نفسه بإلقائه، أوبأن يلقيه من جدار أو جبل على وجه تتلف معه نفسه بإلقائه، أو يرميه بالأحجار حتى يموت.

وقد انفردت الامامية انفراداً صحيحاً ولاموافق لها في هذا، فإنّه وإن روي عن مالك والليث بن سعد في المتلوّطين أنّهما يرجمان أُحصنا أو لم يحصنا[٢]،

---

(١) في «ألف»: الواطئ.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج١٠ ص١٦٠، الشرح الكبير: ج١٠ ص١٧٥، المحلّى: ج١١ ص٣٨٢، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص١٥٨.

فهذه لعمري موافقة للامامية من بعض الوجوه، ولم يفصّلا هذا التفصيل الذي شرحناه، وماأظنّهما يوجبان على من لم يكن فعله في نفس الدبر جلداً ولاغيره.

وقال أبو حنيفة في اللوطي: إنّه يعزّر ولايحدّ[1].

وقال البتي وأبو يوسف ومحمّد وابن حي والشافعي: إنّ اللواط بمنزلة الزناء، وراعوا فيه الإحصان الذي يراعونه في الزنا[2].

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: الإجماع المتردّد، وقد ظهر من مذهب أميرالمؤمنين عليّ بن أبي طالب (عليه السلام) القول بقتل اللوطي[3]، وفعله حجّة.

وممّا يذكر على سبيل المعارضة للمخالف أنّهم كلّهم يروون عن عكرمة عن ابن عباس أنّ النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) قال: من وجدتموه على عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول[4].

وقد روي أنّه كان يذهب إليه مع أميرالمؤمنين (عليه السلام) أبو بكر وابن عبّاس[5]، ولم يظهر خلاف عليهم هنالك.

---

(١) الشرح الكبير: ج١٠ ص١٧٦، المبسوط (للسرخسي): ج٩ ص٧٧، المحلّىٰ: ج١١ ص٣٨٢، الهداية على البداية: ج٢ ص١٠٢، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص١٥٨.

(٢) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص١٥٨، المغني (لابن قدامة): ج١٠ ص١٦١، الشرح الكبير: ج١٠ ص١٧٦، المبسوط (للسرخسي): ج٩ ص٧٧.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج١٠ ص١٦٠ و١٦١، الشرح الكبير: ج١٠ ص١٧٥ و١٧٦، المبسوط (للسرخسي): ج٩ ص٧٩، المحلّىٰ: ج١١ ص٣٨٠.

(٤) سنن الترمذي: ج٤ ص٥٧ ح١٤٥٦، سنن ابن ماجة: ح٢٥٦١ ج٢ ص٨٥٦، سنن الدارقطني: ج٣ ص١٢٤ ح١٤٠، كنز العمال: ج٥ ص٣٣٨ ح١٣١١٨، سنن البيهقي: ج٨ ص٢٣١، سنن أبي داود: ج٤ ص١٥٨ ح٤٤٦٢.

(٥) الشرح الكبير: ج١٠ ص١٧٥ و١٧٦، المبسوط (للسرخسي): ج٩ ص٧٨ و٧٩، المغني (لابن قدامة): ج١٠ ص١٦٠ و١٦١، المحلّى: ج١١ ص٣٨٠ و٣٨١.

وربّما قوي هذا المذهب بأن يقال: قد علمنا أنّ الحدود إنّما وضعت في الشريعة للزجر عن فعل الفواحش والجنايات، فكلّ ما كان الفعل أفحش كان الزجر أقوى، ولاخلاف في أنّ اللواط أفحش من الزنا والكتاب ينطق بذلك، فيجب أن يكون الزجر عنه أقوى. وليس هذا بقياس لكنّه ضرب من الاستدلال.

وربّما قوي بأنّ اللواط أفحش من الزنا بأنّه إصابة لفرج لايستباح إصابته بحال، وليس كذلك الزنا.

وعذر أبي حنيفة كأنّه أوسع من عذر الشافعي وأبي يوسف ومحمّد؛ لأنّ أبا حنيفة يدّعي أنّه لم يعيّن[1] في الشريعة على دلالة تقتضي وجوب الحدّ على اللوطي، وكلّما لاحد فيه من الجنايات ففيه التعزير، والشافعي ومن وافقه من أبي يوسف ومحمّد يجرون اللواط مجرى الزنا في جميع الأحكام، فياليت شعري من أين لهم ذلك؟ وكيف حكموا فيه بحكم الزنا وإسم الزنا لايتناوله في الشرع؟

فإن قالوا: إسم الزنا وإن لم يتناوله فإسم الفاحشة عام في اللواط والزنا.

قلنا: إنّما علّق النبيّ (صلّى الله عليه وآله) الأحكام المخصوصة بإسم الزنا، فما لم يقع عليه هذا الإسم المعيّن لم يتعلّق به الأحكام، وإسم الفاحشة وإن عمّ اللواط فهو يعمّ الزنا والسرقة وكلّ القبائح، فيجب أن يجعل لجميع هذه الجنايات أحكام الزنا؛ لأنّ إسم الفاحشة يقع عليها، قال الله تعالى: «إنّما حرّم ربّي الفواحش ماظهر منها ومابطن»[2]، وإنّما أراد جميع القبائح والمعاصي.

* * *

(١) في «ألف»: وهامش المعتمدة: يعثر.

(٢) سورة الأعراف: الآية ٣٣.

مسألة

[٢٧٩]

[حد السحق]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ البيّنة إذا قامت على امرأتين بالسحق جلدت كلّ واحدة منهما مائة جلدة مع فقد الإحصان ووجوده، فإن قامت البيّنة عليهما بتكرير هذا الفعل وإصرارهما عليه كان للامام قتلهما كما يفعل باللوطي. وخالف باقي الفقهاء في ذلك، ولم يوجبوا شيئاً ممّا أوجبناه(١).

دليلنا: ماتقدّم من إجماع الطائفة فلا خلاف بينهم في ذلك، وأيضاً فلا خلاف في أنّ هذا الفعل فاحش قويّ الحظر(٢) يجري مجرى اللواط، وكلّ شيءٍ كان أزجر عنه فهو أولى، وثبوت الحدّ فيه أزجر عنه وأدعى إلى الامتناع منه.

وإنّما يرجع مخالفونا في نفي الحدّ عن هذا الموضع إلى الرأي والاجتهاد، وقد بيّنا أنه لارجوع إلى مثلها في الشريعة، وإنّما الرجوع إلى النصّ والتوقيف.

مسألة

[٢٨٠]

[حكم إتيان البهيمة]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به: القول بأنّ من نكح بهيمة وجب عليه التعزير بما هو دون الحدّ في الزنا وتغريم ثمن البهيمة لصاحبها. وقد روي عن الأوزاعي إيجاب الحدّ على من أتى البهيمة(٣)، وقال باقي الفقهاء: لاحدّ على من أتى البهيمة ولا تعزير(٤).

---

(١) المجموع: ج٢٠ ص٢٨.

(٢) في «ألف» و«ب»: الخطر.

(٣) لم نعثر عليه.

(٤) المصنّف: ج٧ ص٣٦٦.

والمعتمد في ذلك على إجماع الطائفة.

ويمكن أن يعارضوا بما يروونه عن عكرمة عن ابن عبّاس قال: قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله): من وجدتموه على بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة[1]، وإذا كان هذا موجوداً في رواياتهم فقد انضمّ إلى ما ترويه الشيعة[2] وهو كثير.

مسألة

[٢٨١]

[لو زنا أو لاط بميت]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من نكح امرأة ميّتة أو تلوّط بغلام ميّت فإنّ حكمه في العقوبة والحدّ حكم من فعل ذلك بالحيّ.

ولسنا نعرف موافقاً من باقي الفقهاء للامامية في ذلك، وإن كانوا مخطّئين لفاعله ومبدعين له، إلّا أنّه ماعرفنا أنّهم يوجبون عليه من الحدّ مايوجبون على فاعل ذلك بالحيّ[3].

والحجّة لنا: بعد إجماع الطائفة، أنّ هذا فعل فيه شناعة وبشاعة في الشريعة وتمثيل بالأموات، وكلّما زجر عنه وباعد عن فعله فهو أولى.

* * *

(١) سنن البيهقي: ج٨ ص٢٣٣، سنن الترمذي: ج٤ ص٥٦ ح١٤٥٥، كنز العمال: ج٥ ص٣٣٨ ح١٣١٢١، مسند أحمد: ج١ ص٢٦٩، سنن ابن ماجة: ج٢ ص٨٥٦ ح٢٥٦٤، سنن أبي داود: ج٤ ص١٥٩ ح٤٤٦٤.

(٢) الكافي: ج٧ ص٢٠٤، الفقيه: ج٤ ص٤٧، التهذيب: ج١٠ ص٦٠، الاستبصار: ج٤ ص٢٢٢.

(٣) المجموع: ج٢٠ ص٣٠.

مسألة

[٢٨٢]

[في الاستمناء]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من استمنى بيده وجب عليه أن يضرب بالدرة على يده الضرب الشديد حتىّ تحمرّ. ولم يعرف باقي الفقهاء ذلك[١].

والحجّة لنا: ماتقدم ذكره في المسألة التي تقدمت هذه المسألة.

مسألة

[٢٨٣]

[في القيادة]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من قامت عليه البيّنة بالجمع بين النساء والرجال أو الرجال والغلمان للفجور وجب أن يجلد خمساً وسبعين جلدة ويحلق رأسه ويشهر في البلد الذي يفعل فيه ذلك، وتجلد المرأة إذا جمعت بين الفاجرين لكنّها لايحلق رأسها ولا تشهر. ولم يعرف باقي الفقهاء ذلك ولاسمعناه عنهم ولامنهم .

والحجّة لنا فيه: إجماع الطائفة، وأنّ ذلك أزجر وأدعى إلى مجانبة هذا الفعل القبيح الشنيع.

* * *

---

(١) المجموع: ج٢٠ ص٣١.

مسألة

[٢٨٤]

[حكم الزاني المحصن]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به وأهل الظاهر يوافقونهم فيه: القول بأنّه يجمع على الزاني المحصن بين الجلد والرجم، يبدأ بالجلد ويثنّى بالرجم.

وداود مع أهل الظاهر يوافقهم على ذلك[1]، وخالف باقي الفقهاء، وقالوا: لايجتمع الجلد والرجم بل يقتصر في المحصن على الرجم[2].

دليلنا: إجماع الطائفة.

وأيضاً لاخلاف في استحقاق المحصن الرجم، وإنّما الخلاف في استحقاقه الجلد، والذي يدلّ على استحقاقه إيّاه قوله تعالى: «الزانية والزاني فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة»[3]، والمحصن يدخل تحت هذا الاسم، فيجب أن يكون مستحقاً للجلد، وكأنّه تعالى قال: اجلدوهما لأجل زناهما، وإذا كان الزنا علّة في استحقاق الجلد وجب في المحصن كما وجب في غيره، واستحقاقه الرجم غير منافٍ لاستحقاقه الجلد؛ لأنّ اجتماع الاستحقاقين لايتنافى.

وليس يمكنهم أن يدّعوا دخول الجلد في الرجم كما يدّعون دخول المسح في الغسل؛ لأنّ من المفهوم أنّه متميّز منه وغير داخل فيه.

فإن قالوا: هذه الآية محمولة على الأبكار.

قلنا: هذا تخصيص بغير دليل.

فإن عوّلوا في تخصيصه على ماروه عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنّه

---

(١) بداية المجتهد: ج٢ ص٤٦٩، المغني (لابن قدامة): ج١٠ ص١٢٤، الشرح الكبير: ج١٠ ص١٥٧.

(٢) المجموع: ج٢٠ ص٧.

(٣) سورة النور: الآية ٢.

قال: فإن اعترفت فارجموها[١]، ولم يذكر الجلد.

قلنا: هذا أولاً: خبر واحد غاية حاله إذا سلم من كلّ قدح أن يوجب الظنّ، وأخبار الآحاد لاتخصّ بها ظواهر الكتاب الموجبة للعلم.

وإذا سلّمناه فليس فيه أكثر من خلوّ الخبر من ذكر الجلد، وذلك لايسقط وجوبه، ألا ترى أنّهم كلّهم يدفعون استدلال من استدلّ على أنّ الشهادة على النكاح ليست بواجبة بأن يقول: إنّ الله تعالى ذكر النكاح في مواضع من الكتاب ولم يذكر الشهادة ولاشرطها، بأن يقولوا: عدم ذكر الشهادة في آيات النكاح لايدلّ على أنّها ليست بواجبة، وماسبيل المحتجّ بذلك إلّا كسبيل من قال: إنّ الوضوء ليس بواجب لأنّ النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) قال: من نام عن صلاة أو نسيها فليصلّها إذا ذكرها[٢]، ولم يذكر الوضوء ولم يشرطه هاهنا، ولم يدلّ نفي اشتراطه على نفي وجوبه.

فإن احتجّ المخالف بما رواه قتادة عن سمرة عن الحسن بن محمّد أنّ جابراً قال: كنت فيمن رجم ماعزاً ولم يجلده رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله)[٣].

فالجواب عن ذلك أنّ هذا خبر واحد لايخصّص به ظواهر الكتاب الموجبة للعلم. وقد طعن في هذا الخبر؛ بأنّ قتادة دلّسه وقال: عن سمرة، ولم يقل: حدّثني.

وبعد فإنّ هذه شهادة بنفي ولايتعلّق إلّا بعلمه، كأنّه قال: لم أعلم رسول الله (صلّىٰ الله عليه وعلى آله) جلده، وفقد علمه بذلك لايدلّ على أنّه لم

---

(١) صحيح البخاري: ج٨ ص٢٠٨، سنن الترمذي: ج٤ ص٣٩ ح١٤٣٣، سنن البيهقي: ج٨ ص٢١٩، كنز العمال: ج٥ ص٣٣٤ ح١٣١٠٢، وفي الجميع: فإن اعترفت فارجمها.

(٢) سنن الترمذي: ج١ ص٣٣٤، ح١٧٧، سنن ابن ماجة: ج١ ص٢٢٨ ح٦٩٨.

(٣) كنز العمال: ج٥ ص٤٣٨ ح١٣٥٤٤، المغني (لابن قدامة): ج١٠ ص١٢٥، الشرح الكبير: ج١٠ ص١٥٧.

يكن، وغير ممتنع أن يجلده من حيث لايعلم.

وظاهر الخبر أنّ جابراً عنى بقوله: كنت فيمن رجم ماعزاً ولم يجلده رسول الله (صلّى الله عليه وعلى آله)، إنّما أراد لم يجلده في المجلس الذي رجم فيه؛ لأنّه قال: كنت فيمن رجم ولم يجلده النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، ولو كان قصده إلى نفي الجلد على كلّ حال لم يكن لقوله: كنت فيمن رجم معنى، ألا ترى أنّ رجلاً لو قال: ماأكل عمرو الطعام وهو يريد منذ ثلاثة أيّام لم يجز أن يقوّي قوله بأنّي كنت معه طول البارحة فلم يطعم، وإنّما يحسن هذا القول منه إذا كان يريد نفي أكله مدّة ملازمته له.

وقد قيل: إنّ غاية مافي الخبر أنّ ظاهره يقتضي أنّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله) ماباشر جلده بنفسه، وذلك لايدلّ على أنّه لم يأمر غيره بجلده.

والقول في الخبر الذي يرويه نافع عن ابن عمر أنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) رجم اليهوديّين ولم يُجلدا[1] يجري مجرى الكلام في هذا الخبر.

على أنّ هذا الخبر الذي رووه معارض بما يروونه هم عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) من قوله: الثيّب بالثيّب جلد مائة والرجم[2]، وهذا يعارض رواياتهم ويسقط الرجوع عن ظاهر الكتاب بها، وإذا كان هذا موجوداً في رواياتهم فما ترويه الشيعة[3] من ذلك لا يحصى كثرة من اجتماع الجلد والرجم.

---

(١) سنن ابن ماجة: ج٢ ص٨٥٤ ح٢٥٥٦، سنن الترمذي: ج٤ ص٤٣ ح٤٣٦، مسند أحمد ج٢ ص٧.

(٢) سنن البيهقي: ج٨ ص٢١٠، كنز العمال: ج٥ ص٤٢٧ ح١٣٥٠٩، سنن أبي داود: ج٤ ص١٤٤ ح٤٤١٥، سنن الترمذي: ج٤ ص٤١ ح١٤٣٤، سنن ابن ماجة: ج٢ ص٨٥٢ ح٢٥٥٠، سنن الدارمي: ج٢ ص١٨١، مسند أحمد: ج٣ ص٤٧٦.

(٣) التهذيب: ج١٠ ص٤ و٥ و٧ ح١٢ و١٣ و١٤ و١٦ و٢٠، الاستبصار ج٤ ص٢٠٠ و٢٠١ و٢٠٣ ح٣ و٤ و٧ و١٢، الوسائل: ج١٨ ص٣٤٨ و٣٤٩ ح٧ و٨ و٩ و١٥.

مسألة

[٢٨٥]

[تكرار الزنا]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الحرّ البكر إذا زنا فجلد، ثمّ عاد فجلد، ثمّ عاد الثالثة فجلد، أنّه إن عاد الرابعة قتله الامام، والعبد يقتل في الثامنة. وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يقولوا بشيئ منه(١).

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: إجماع الطائفة، وأيضاً فقد علمنا أنّ إيجاب القتل على من عاود إلى الرابعة أزجر وأدعى إلى تجنّب ذلك، وما هو أزجر عن القبائح فهو أولى.

ولأنّنا أيضاً قد علمنا أنّ معاود الزنا بعد الجلد لا تكون حاله في الجرأة على الله تعالى والتجاسر على معصيته حاله في الأُولى والثانية، بل لابدّ من أن يكون كالمتهاون المستصغر للمعاصي، فمن المحال أن يكون عقابه عقاب الأوّل؛ لفرق مابينهما من فحش الذنب وعظمه وتأكّده.

فإن قالوا: لو استحقّ البكر القتل في الرابعة للحق البكر بالثيّب.

قلنا: الفرق بينهما أنّ المحصن يقتل في الأُولى، ومن ليس بمحصن يقتل في الرابعة.

فإن عوّلوا على مايروونه عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) من قوله: لايحلّ دم امرئ مسلم إلّا بكفر بعد إيمان أو زنا بعد إحصان أو قتل النفس التي حرّم الله(٢). والمعاود للزنا في الرابعة ليس بواحد منهم.

قلنا: هذا خبر واحد لايوجب علماً وعملاً ولا تثبت بمثله الأحكام،

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج١٠ ص١٩٧.

(٢) سنن البيهقي: ج٨ ص١٩ و١٩٤، مسند احمد: ج١ ص٦١، كنز العمال: ج١ ص٩٢ ح٣٨١، ٣٩٩، سنن الدارمي: ج٢ ص١٧١ مع اختلاف يسير.

ويعارضه من الأخبار[١] المتضمّنة للقتل في الرابعة ماهو أولى منه وأوكد، وقد يستحقّ القتل في الشريعة جماعة لم يدخلوا تحت لفظ هذا الخبر، فغير ممتنع مثل ذلك فيمن ذكرناه.

مسألة

[٢٨٦]

[تكرار شرب الخمر]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ شارب الخمر المحدود في الأُولى والثانية يقتل في الثالثة. وخالف باقي الفقهاء في ذلك، ولم يوجبوا عليه قتلاً في معاودة شرب الخمر على وجه من الوجوه[٢].

والطريقة في نصرة هذه المسألة هي الطريقة في نصرة التي قبلها بلا فصل، فلا معنى لتكرار ذلك.

مسألة

[٢٨٧]

[حد شارب الفقاع]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ شارب الفقّاع يحدّ حدّ شارب الخمر وتجري أحكامهما مجرى واحداً. وخالف باقي الفقهاء في ذلك[٣].

والحجّة لنا: بعد إجماع الطائفة، أنّه قد ثبت تحريم شرب الفقّاع بما دللنا

---

(١) الكافي: ج٧ ص١٩١ ح١، التهذيب: ج١٠ ص٢٧ و٣٧ ح٨٦ و١٢٩، الاستبصار: ج٤ ص٢١٢ ح١، الوسائل: ج١٨ ص٣٨٧ ح١.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج١٠ ص١٩٧.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج١٠ ص٣٢٦-٣٢٧ و٣٤١.

عليه في هذا الكتاب[١]، وكلّ من حرّمه أوجب فيه حدّ الخمر، والتفرقة بين الأمرين خلاف إجماع الأمّة.

مسألة

[٢٨٨]

[معنى الاحصان]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الإحصان الموجب في الزاني الرجم هو أن تكون له زوجة أو ملك يمين يتمكّن من وطئها متى شاء من غير حائل عن ذلك بغيبة أو مرض منها أو حبس دونه، سواء كانت الزوجة حرّة أو أمة ملّية أو ذمّية؛ لأنّ هذه الصفات إذا ثبتت فهو مستغن بالحلال عن الحرام. ونكاح المتعة عندنا لايحصن على أصحّ الأقوال؛ لأنّه غير دائم ومعلّق بأوقات محدودات. وفرّقوا بين الغيبة والحيض، لأنّ الحيض لايمتدّ وربّما امتدّت الغيبة، ولأنّه قد يتمتّع من الحائض بما دون موضع الحيض وليس كذلك الغائبة.

وقد خالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأصحابه: الإحصان أن يكونا حرّين مسلمين بالغين قد جامعها وهما بالغان[٢].

وروي عن أبي يوسف أنّ المسلم يحصن النصرانيّة ولاتحصنه[٣]، وروي عنه أيضاً أنّ النصراني إذا دخل بامرأته النصرانيّة ثمّ أسلما أنّهما محصنان بذلك الدخول[٤].

---

(١) في ص٣٤٨.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج١٠ ص١٢٨ و١٣٠، الشرح الكبير: ج١٠ ص١٦١، بداية المجتهد: ج٢ ص٤٧٠، المجموع: ج٢٠ ص١٦، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص١٣٩.

(٣) المبسوط (للسرخسي): ج٩ ص٤١، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص١٣٩.

(٤) المصدر السابق.

وروى بشر بن الوليد عن أبي يوسف قال: قال ابن أبي ليلى: إذا زنا اليهودي والنصراني بعدما أُحصنا فعليهما الرجم[١]، قال أبو يوسف: وبه نأخذ[٢].

وقال مالك: تحصن الأمة الحرّ ويحصن العبد الأمة[٣] الحرّة ولاتحصن الحرّة العبد، وتحصن اليهوديّة والنصرانيّة المسلم، وتحصن الصبيّة الرجل، وتحصن المجنونة العاقل، ولايحصن الصبي المرأة، ولايحصن العبد الأمة إذا جامعها في حال الرقّ ثمّ أُعتقا لم يكونا محصنين بذلك الجماع حتّى يجامعها بعد العتق[٤].

وقال مالك: إذا تزوّجت الحرّة خصيّاً وهي لا تعلم أنّه خصيّ فوطئها ثمّ علمت أنّه خصيّ، فلها أن تختار فراقه ولايكون ذلك الوطء إحصاناً[٥].

وقال الثوري: لايحصن بالنصرانيّة ولا المملوكة[٦] [٧].

وقال الأوزاعي: في العبد تحته حرّة: إذا زنا فعليه الرجم، فإذا كانت تحته أمة فأُعتق ثمّ زنا فليس عليه الرجم حتّى ينكح غيرها. وقال في الجارية التي لم تحض: إنّها تحصن الرجل، والغلام الذي لم يحتلم لايحصن المرأة، ولو تزوّج امرأة فإذا هي أُخته من الرضاعة فهذا إحصان[٨].

---

(١) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص١٣٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) ساقط من «ألف» و«ب».

(٤) بداية المجتهد: ج٢ ص٤٧٠، المجموع: ج٢٠ ص١٥، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص١٣٩.

(٥) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص١٣٩.

(٦) الشرح الكبير: ج١٠ ص١٦٢، المغني (لابن قدامة): ج١٠ ص١٢٩، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص١٣٩.

(٧) في «ألف» و«ب»: ولااليهودية ولاالمملوكة.

(٨) المغني (لابن قدامة): ج١٠ ص١٢٧، الشرح الكبير: ج١٠ ص١٦٠، المحلّى: ج١١ ص٢٣٩، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص١٣٩ و١٤٠.

وقال الحسن بن حي: لايكون محصناً بالكافرة ولا الأمة ولايحصن إلا بالحرّة المسلمة، وتحصن المشركة بالمسلم، ويحصن المشركان كلّ واحد منهما لصاحبه[1].

وقال الليث في الزوجين المملوكين: لايكونان محصنين حتّى يدخل بها بعد عتقهما، فإن تزوّج امرأة في عدّتها فوطئها ثمّ فرّق بينهما فهذا إحصان. وقال: في النصرانيّين: لايكونان محصنين حتّى يدخل بها بعد إسلامهما[2].

وقال الشافعي: إذا دخل بامرأته وهما كافران فهذا إحصان[3].

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: بعد إجماع الطائفة، أنّ الإحصان إسم شرعي تحته حكم شرعي بغير شبهة، ولاخلاف في أنّ الحرّ المسلم إذا كان عنده زوجة كذلك يتمكّن من وطئها بغير مانع عنه فإنّه محصن، وادّعى من خالفنا الإحصان في مواضع أُخر خالفناهم فيها، فعليهم الدلالة الشرعيّة على ذلك، وإنّما يرجعون فيه إلى الآراء والظنون، ومثل ذلك لا تثبت الأحكام الشرعيّة.

فإن قالوا: أيضاً أنتم تدّعون ثبوت حكم الإحصان في موضع الخلاف، مثل إحصان المملوكة والذمّية.

قلنا: دليلنا على لحوق هذا الحكم في تلك المواضع التي فيها الخلاف هو إجماع الطائفة المبني على العلم اليقين دون الظنّ، فكأنّ موضع الوفاق لنا عليه دليل إجماع الطائفة مضافاً إلى إجماع الأُمّة، والمواضع التي يدّعي مخالفنا ثبوت الإحصان فيها ونحن ننفيه دليلنا على نفيه أنّه حكم شرعي، ولادليل شرعي

---

(١) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص١٤٠.

(٢) فتح الباري: ج١٢ ص١١٨، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص١٤٠.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج١ ص١٢٩، الشرح الكبير: ج١٠ ص١٦٢، المبسوط (للسرخسي): ج٩ ص٣٩، بداية المجتهد: ج٢ ص٤٧٠، المجموع: ج٢ ص١٦، الهداية شرح البداية: ج٢ ص٩٨، اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص١٤٠.

يقتضي ثبوته، وماندّعي ثبوت الإحصان فيه ويخالفونـنا في ثبوته نرجع[1] إلى دليل إجماع الطائفة.

مسألة

[٢٨٩]

[الزنا بذات محرم]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ من زنى بذات محرم ضربت عنقه محصناً كان أو غير محصن، ومن عقد على واحدة منهنّ وهو عارف برحمه منها فوطئها استحقّ ضرب العنق، وحكمه حكم الواطئ لهنّ بغير عقد.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة والثوري فيمن عقد على ذات محرم ووطئ: إنّه لايحدّ ويعزّر[٢].

وقال أبو يوسف ومحمّد: يحدّ إذا علم بتحريمها عليه[٣].

وقال مالك: يحدّ ولايلحق نسب الولد به وإن لم تعلم هي بذلك، فإن كانت هي قد علمت وهو لم يعلم ألحقت به الولد وأقيم عليه الحدّ[٤].

وقال ابن شبرمة: من أقرّ أنّه تزوّج امرأة في عدّتها وهو يعلم أنّها محرّمة

---

(١) في «الف» و«ب»: في ثبوته.

(٢) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص١٥٣، المغني (لابن قدامة): ج١ ص١٥٢، الشرح الكبير: ج١٠ ص١٨٦، المبسوط (للسرخسي): ج٩ ص٨٥، المحلى: ج١١ ص٢٥٣، الهداية على البداية: ج٢ ص١٠٢.

(٣) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص ١٥١، المغني (لابن قدامه): ج١٠ ص١٥٢، الشرح الكبير: ج١٠ ص١٨٦، المبسوط (للسرخسي): ج٩ ص٨٥، المحلّى: ج١١ ص٢٥٣، الهداية على البداية: ج٢ ص١٠٢.

(٤) اختلاف الفقهاء (للطحاوي): ج١ ص١٥٣.

ضربته مادون الحدّ، وكذلك المتمتع[1].

وقال الأوزاعي في الذي يتزوّج بالمجوسيّة والخامسة والأُختين: إن كان جاهلاً ضرب مائة وأُلحق به الولد، وإن كان متعمّداً رجم ولايلحق به الولد[2].

وقال الحسن بن حي فيمن تزوّج امرأة في العدّة وهو لايعلم أنّها لاتحلّ له أو ذات محرم منه: أُقيم عليه الحدّ إذا وطئ، وهو قول الشافعي[3]. قال الشافعي: وإن ادّعى الجهالة بأنّ لها زوجاً أو أنّها في عدّة حلف ودرئ عنه الحدّ[4].

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: إجماع الطائفة، ولأنّ تغليظ الحدّ أزجر عن الفعل المحدود عليه.

وممّا يمكن أن يعارض به ماهو موجود في رواياتهم عن ابن عبّاس عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنّه قال: من وقع على ذات رحم له فاقتلوه[5]، ولم يفرّق بين أن يقع عليها بنكاح أو غيره.

ولايجوز أن يحمل هذا الخبر على أنّ المراد به أنّه إذا وقع عليها وهو معتقد لإباحة الفعل؛ لأنّ الخبر عامّ وتخصيصه يحتاج إلى دليل؛ ولأنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) اختصّ ذوات المحارم، والأجانب فيما ذكروه كذوات المحارم؛ لأنّ من وقع على أجنبية محرّمة واعتقد إباحة وقوعه عليها كان بذلك كافراً على كلّ حال.

وممّا يوجد في رواياتهم حديث البراء في رجل تزوّج امرأة أبيه، قال أبو بردة: فأمرني النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أن أقتله[6].

---

(١) اختلاف الفقهاء: ج١ ص١٥٣.
(٢) و(٣) و(٤) المصدر السابق.
(٥) سنن ابن ماجة: ج٢ ص٨٥٦ ح٢٥٦٤، مسند احمد: ج١ ص٣٠٠، سنن الترمذي: ج٤ ص٦٢ ح١٤٦٢، سنن البيهقي: ج٨ ص٢٣٤ و٢٣٧، كنز العمال: ج٥ ص٣٣٩ ح١٣١٢٢ و١٣١٢٥.
(٦) كنز العمال: ج١٦ ص٥١٦ و٥١٧ ح٤٥٦٩٧ و٤٥٦٩٨ و٤٥٧٠٣، مسند أحمد: ج٤ ص٢٩٢، سنن

وقول أبي حنيفة: إنّ الحدود تسقط بالشبهات، وإنّه إن عقد على ذات محرم مع العلم بحالها كان هذا عقداً بشبهة[1]، طريف؛ لأنّه لاشبهة في هذا العقد إذا فرضنا أنّه عالم بأنّها ذات محرم؛ لأنّ الحدّ إنّما يبطل بشبهة ترجع إلى الفاعل وهو اعتقاده إباحة الوطء، أو لشبهة تعود إلى المفعول به وهو أن يكون في الموطوءة ملك أو شبهة ملك، أو لشبهة في الفعل بأن يختلف في إباحته، ولم يوجد أحد هذه الأُمور هاهنا.

فإذا قال: هاهنا شبهة عقد. قيل: العقد لم يبح الوطء ولم يزل الحكم عن تحريمه، فلا يكون شبهة في سقوط الحدّ.

مسألة

[٢٩٠]

[لو زنا الذمي بمسلمة]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الذمّي إذا زنى بالمسلمة ضربت عنقه وأُقيم على المسلمة الحدّ، إن كانت محصنة جلدت ثمّ رجمت، وإن كانت غير محصنة جلدت مائة جلدة. ولم نعرف موافقاً من باقي الفقهاء في ذلك[2].

والوجه في صحّة قولنا: زائداً على إجماع الطائفة، أنّ هذا الفعل من الذمّي خرق للذمّة وامتهان للإسلام وجرأة على أهله، ولاخلاف أنّ من خرق الذمّة كان مباح الدم.

فإن قيل: كيف يقتل من لم يكن قاتلاً؟

ابي داود: ج٤ ص١٥٧ ح٤٤٥٧، سنن الدارمي: ج٢ ص١٥٣، سنن ابن ماجة: ج٢ ص٨٦٩ ح٢٦٠٧.

(١) المغني (لابن قدامة): ج١٠ ص١٥٢، الشرح الكبير: ج١٠ ص١٨٦.

(٢) المجموع: ج٢٠ ص١٩.

قلنا: كما نقتله مع الإحصان وليس بقاتل، ويقتل المرتدّ وليس بقاتل. وبعد فإذا جاز أن يغلّظ في الشريعة حكم الزنا في المحصن حتّى يلحق بأخذ النفس، فما المنكر من أن يغلّظ أيضاً زنا الذمّي بالمسلمة حتّى يلحق بوجوب تناول النفس.

مسألة

[٢٩١]

[لو زنا بامرأة اكراها]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من غصب امرأة على نفسها ووطئها مكرهاً لها ضربت عنقه محصناً كان أو غير محصن. وخالف باقي الفقهاء في ذلك[١].

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: إجماع الطائفة، وأيضاً إنّ من المعلوم أنّ هذا الفعل أفحش وأشنع في الشريعة وأغلظ من الزنا مع التراضي، فيجب أن يكون الحدّ فيه أغلظ وأزجر.

مسألة

[٢٩٢]

[حكم من زنا بجارية أبيه أو ابنه]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من زنا بجارية أبيه جلد الحدّ، وإن زنا الأب بجارية ابنه أو بنته لم يجلد الحدّ، لكنّه يعزّر بحسب مايراه السلطان. ولم يعرف باقي الفقهاء ذلك[٢].

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج١٠ ص١٥٩.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج١٠ ص١٥٦-١٥٧.

والوجه في صحّة قولنا: زائداً على إجماع الطائفة، أنّه غير ممتنع أن تكون حرمة الأُبوّة وما عظّمه الله تعالى من شأنها يقتضي إسقاط الحدّ في هذا الموضع، كما أسقطنا الحدّ في قتل الرجل لابنه، وإذا كانت المصلحة لايمتنع أن تقتضي ما ذكرناه، وأجمعت الطائفة عليه وفي إجماعها الحجّة، وظهرت الروايات فيها به، وجب العمل عليه.

مسألة

[٢٩٣]

[حد السارق]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ السارق يجب قطع يده من أُصول الأصابع وتبقى له الراحة والإبهام، وفي الرجل يُقطع من صدر القدم ويبقى له العقب.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وذهبوا كلّهم إلى أنّ قطع اليد من الرسغ، والرجل من المفصل من غير تبقية قدم[١]، وذهب الخوارج إلى أنّ القطع من المرفق[٢]، وروي عنهم أنّه من أصل الكتف[٣].

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: بعد الإجماع المتردّد، أنّ الله تعالى أمر بقطع يد السارق بظاهر الكتاب[٤]، وإسم اليد يقع على هذا العضو من أوّله إلى آخره ويتناول كلّ بعض منه، ألا ترى أنّهم يسمّون من عالج شيئاً بأصابعه أنّه فعل

---

(١) المجموع: ج٢٠ ص٩٧.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) أحكام القرآن (للجصاص): ج٢ ص٤٢١.

(٤) سورة المائدة: الآية ٣٨.

شيئاً بيده، قال الله تعالى: «فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم»[١]، كما يقولون فيمن عالج شيئاً براحته: إنّه مسّه بيده، وآية الطهارة[٢] تتضمّن التسمية باليد إلى المرافق.

فإذا وقع إسم اليد على هذه المواضع كلّها، وأمر الله تعالى بقطع يد السارق، ولم ينضمّ إلى ذلك بيان مقطوع عليه في موضع القطع، وجب الاقتصار على أقلّ مايتناوله الإسم؛ لأنّ القطع والإتلاف محظور عقلاً، فإذا أمر الله تعالى به ولابيان وجب الاقتصار على أقل مايتناوله الاسم، وأقلّ مايتناوله الاسم ممّا وقع الخلاف فيه هو ماذهبت الامامية إليه.

فإن قيل: هذا يقتضي أن يقتصر على قطع أطراف الأصابع، ولايوجب أن يقطع من أُصولها.

قلنا: الظاهر يقتضي ذلك، والإجماع منع منه.

فإن احتجّ المخالف بما يروونه من أنّ النبي (صلّى الله عليه وآله) قطع من الكوع[٣].

قلنا: هذا [خبر واحد][٤] ماثبت على وجه يوجب اليقين، وإنّما هو من أخبار الآحاد. ويعارضه مارويناه[٥] ممّا يتضمّن خلاف ذلك، وقد روى الناس كلّهم أنّ أميرالمؤمنين (عليه السلام) قطع من الموضع الذي ذكرناه[٦]، ولم نعرف له مخالفاً في الحال ولامنازعاً له.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٧٩ (٢) سورة المائدة: الآية ٦.

(٣) سنن البيهقي: ج٨ ص٢٧٠.

(٤) ساقط من «الف» و«ب».

(٥) الكافي: ج٧ ص٢٢٢، الفقيه: ج٤ ص٦٤ ح٥١١٥، التهذيب: ج١٠ ص١٠٢ و١٠٣ ح١٥ و١٦ و١٧، الوسائل: ج١٨ ص٤٨٩.

(٦) كنز العمال: ج٥ ص٥٢٢ ح١٣٩٢٣ و١٣٩٢٥، المحلّى: ج١١ ص٣٥٧، تفسير العياشي: ج١ ص٣١٨ ح١٠٣، الوسائل: ج١٨ ص٤٩١ ح٦.

مسألة

[٢٩٤]

[تكرار السرقة]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من سرق مايبلغ نصاب القطع من حرز قطعت يمينه من الموضع الذي ذكرناه، فإن سرق ثانية قطعت رجله اليسرى، فإن سرق ثالثة بعد قطع رجله اليسرى خلّد في الحبس إلى أن يموت أو يرى الامام رأيه، فإن سرق في الحبس من حرز ماهو نصاب القطع ضربت عنقه.

وليس لأحد من باقي الفقهاء هذا التفصيل؛ لأنّ الشافعي يقول: إذا سرق ثانية قطعت رجله اليسرى، وإذا سرق ثالثة قطعت يده اليسرى[1].

وأبو حنيفة يذهب إلى أنّ رجله اليسرى تقطع في الثانية، وفي الثالثة يحبس[2]. فكأنّ أبا حنيفة قد ساوانا في إيجابه في الثالثة الحبس دون القطع، إلّا أنّه يخالفنا في إيجاب القتل عليه متى سرق بعد ذلك. وقوله أقرب إلى أقوالنا على كلّ حال، وانفرادنا بالترتيب الذي رتّبناه ظاهر.

وممّا يمكن أن يعارضوا به أنّ قتل السارق موجود في رواياتهم؛ لأنّهم يروون عن جابر أنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) قتل السارق في الخامسة[3].

وقد روى مخالفونا في كتبهم أنّ عثمان بن عفّان وعبدالله بن عمر وعمر بن

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج١٠ ص٢٧١، الشرح الكبير: ج١٠ ص٢٩٤، بداية المجتهد: ج٢ ص٤٨٩، المجموع: ج٢٠ ص١٠٣، الهداية على البداية: ج٢ ص١٢٦.

(٢) الهداية على البداية: ج٢ ص١٢٦.

(٣) سنن أبي داود: ج٤ ص١٤٢ ح٤٤١٠، سنن البيهقي: ج٨ ص٢٧٢، جامع الاصول (لابن الاثير): ج٤ ص٣٢٢ ح١٨٩٠، سنن الدارقطني: ج٣ ص١٨٠ ح٢٨٩.

عبدالعزيز قتلوا سارقاً بعدما قطعت أطرافه[١].

وقد روى من يخالفنا في قتل السارق إذا تكرّرت سرقته أخباراً[٢] معروفة، فكيف ينكرون علينا ماهو موجود في رواياتهم؟ ومن يتأوّل تلك الأخبار على أنّه يجوز أن يكون القتل فيها للقود لاللسرقة، تارك للظاهر بعيد التأويل، والظاهر يقضي عليه ويبطل قوله.

مسألة

[٢٩٥]

[لو اشترك جماعة في السرقة]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّه إذا اشترك نفسان أو جماعة في سرقة مايبلغ النصاب من حرز قطع جميعهم. وخالف باقي الفقهاء في ذلك[٣].

دليلنا على صحة ماذهبنا إليه: الإجماع المتردّد، وأيضاً قوله تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما»[٤]، والظاهر يقتضي أنّ القطع إنّما وجب بالسرقة المخصوصة، وكلّ واحد من الجماعة يستحق هذا الاسم، فيجب أن يستحقّ القطع.

* * *

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج١٠ ص٢٧١، الشرح الكبير: ج١٠ ص٢٩٤.

(٢) سنن البيهقي: ج٨ ص٢٧٢، سنن ابي داود: ج٤ ص١٤٢ ح٤٤١٠، جامع الأصول (لابن الأثير): ج٤ ص٣٢٢ ح١٨٩٠ و ١٨٩١، كنزالعمال: ج٥ ص٣٨٣ و٥٣٨ و٥٥٥ ح١٣٨٦١ و١٣٩٣٤.

(٣) المجموع: ج٢٠ ص٨٣.

(٤) سورة المائدة: الآية ٣٨.

مسألة

[٢٩٦]

[لو ضرب امرأة فالقت حملها]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من ضرب امرأة فألقت نطفة كان عليه ديتها عشرون ديناراً، فإن ألقت علقة فأربعون ديناراً، فإن ألقت مضغة فستون ديناراً، فإن القت عظماً مكتسياً لحماً فثمانون ديناراً، فإن ألقت جنيناً لم ينفخ فيه الروح فمائة دينار. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك، ولايعرفون الترتيب الذي ذكرناه(١).

دليلنا على صحّة ذلك: إجماع الطائفة، وأنّه غير ممتنع أن تتعلّق المصلحة بما ذكرناه، فإنّ الأحكام تابعة للمصالح. وإن امتنعوا من جواز تعلّق المصلحة بالترتيب الذي رتّبناه، طولبوا بالدليل على امتناعهم، فإنّهم لايجدونه. وإذا أقرّوا بجواز تعلّق المصلحة به ـ فلا بدّ من ذلك ـ قلنا: إذا أجمعت الطائفة على هذه الأحكام وانتشرت في رواياتها وأحاديثها(٢) وجب القول بها، وعلى أقلّ الأحوال سقط التعجّب الشديد منكم والشناعة، وإنّكم تكثرون العجب من أقوالنا هذه، ولاوجه يقتضيه إلّا الهوى.

مسألة

[٢٩٧]

[لو أفزع رجلاً في حال الجماع]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من أفزع رجلاً وهو مخالط لزوجته حتّى

---

(١) المجموع: ج١٩ ص٥٧.

(٢) الكافي: ج٧ ص٣٤٢، الفقيه: ج٤ ص٧٥ ح١، التهذيب: ج١٠ ص٢٨١ و٢٨٢ و٢٨٣ و٢٨٥ ح٢ و٣ و٤ و٥ و٩، الإرشاد (للشيخ المفيد): ص١١٩، الوسائل: ج١٩ ص٢٣٧.

عزل الماء عنها لأجل إفزاعه إيّاه فعليه عشر دية الجنين. وخالف باقي الفقهاء في ذلك ، ولم يرضوا بالخلاف حتّى عجبوا منه وشنّعوا به.

والطريقة التي ذكرناها في المسألة المتقدّمة لهذه بلا فصل هي حجّة في المسألتين، ومزيلة للتعجّب منهما.

مسألة

[٢٩٨]

[لو اشترك جماعة في القتل]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الاثنين أو مازاد عليهما من العدد إذا قتلوا واحداً فإنّ أولياء الدم مخيّرون بين أمور ثلاثة: أحدها: أن يقتلوا القاتلين كلّهم ويؤدّوا فضل مابين دياتهم ودية المقتول إلى أولياء المقتولين ، والأمر الثاني: أن يتخيّروا واحداً منهم فيقتلوه ويؤدّي المستبقون ديته إلى أولياء صاحبهم بحساب أقساطهم من الدية، فإن اختار أولياء المقتول أخذ الدية كانت على القاتلين بحسب عددهم.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك وإن اختلفت أقوالهم، فقال معاذ بن جبل وابن الزبير وداود بن عليّ: إنّ الجماعة لا تقتل بواحد ولا الاثنان بواحد[١].

وقال باقي الفقهاء من أبي حنيفة وأصحابه والشافعي ومن عداهم: إنّ الجماعة إذا اشتركت في القتل قتلت بالواحد[٢]، غير أنّهم لم يذهبوا إلى

---

(١) المجموع: ج١٨ ص٣٦٩، المغني (لابن قدامة): ج٩ ص٣٦٦، الشرح الكبير: ج٩ ص٣٣٤، بداية المجتهد: ج٢ ص٤٣٢.

(٢) بداية المجتهد: ج٢ ص٤٣٢، الشرح الكبير: ج٩ ص٣٣٤، المجموع: ج١٨ ص٣٦٩، المغني (لابن قدامة): ج٩ ص٣٦٦.

ماذهبت الامامية إليه من تحمّل دية من زاد على الواحد ودفعها إلى أولياء المقتولين، وهذا موضع الانفراد.

والذي يدلّ على صحّة ماذهبنا إليه: إجماع الطائفة؛ ولأنّ ماذكرناه أشبه بالعدل، لأنّ الجماعة إنّما أتلفت نفساً واحدة، فكيف تؤخذ النفوس الكثيرة بالنفس الواحدة؟ وإذا اتّبعنا في قتل الجميع بالواحد الروايات[١] المتظاهرة الواردة بذلك، فلابدّ فيماذكرته الامامية من الرجوع بالدية.

وكلامنا في هذه المسألة مع من أنكر قتل الجماعة بواحد من دواد بن عليّ ومن وافقه من معاذ[٢] وابن الزبير، ومع باقي الفقهاء الذين ذهبوا إلى قتل الجماعة بواحد من غير أن يلتزم دية لورثة المقتولين.

والذي يدلّ على الفصل الأوّل: زائداً على إجماع الطائفة، قوله تعالى: «ولكم في القصاص حياة»[٣]، ومعنى هذا أنّ القاتل إذا علم أنّه إن قَتل قُتل كفّ عن القتل، وكان ذلك أزجر له عنه، وكان داعياً إلى حياته وحياة من همّ بقتله، فلو أسقطنا القود في حال الاشتراك سقط هذا المعنى المقصود بالآية، وكان من أراد قتل غيره من غير أن يقتل به شارك غيره في قتله فسقط القود عنهما.

وممّا يمكن معارضة من ذهب إلى هذا المذهب به مايروونه ويوجد في كتبهم في خبر أبي شريح الكعبي من قوله (عليه السلام): فمن قتل بعده قتيلاً فأهله بين خيارين[٤]، إن أحبّوا قتلوا وإن أحبّوا أخذوا الدية[٥] ولفظة «من» يدخل تحتها

---

(١) الكافي: ج٧ ص٢٨٣، الفقيه: ج٤ ص١١١ و١١٥ و١١٦ ح٥٢١٧ و٥٢٣٠ و٥٢٣٢، التهذيب: ج١٠ ص٢١٧ و٢١٨ ح١ و٢ و٣ و٤ و٥، الاستبصار: ج٤ ص٢٨١، الوسائل: ج١٩ ص٢٩.

(٢) في «ألف» و«ب»: معاذ بن جبل.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٧٩.

(٤) في «الف» وهامش المعتمدة: خيرتين.

(٥) سنن الدارقطني: ج٣ ص٩٦ ح٥٥، سنن البيهقي: ج٨ ص٥٢، مسند أحمد: ج٦ ص٣٨٥، سنن أبي داود: ج٤ ص١٧٢ ح٤٥٠٤، سنن الترمذي: ج٤ ص٢١ ح١٤٠٦.

الواحد والجماعة دخولاً واحداً.

ويمكن أن يستدلّ أيضاً على من خالف في قتل الجماعة بواحد بقوله تعالى: «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم»[١]، والقاتلون إذا كانوا جماعة فكلّهم معتد، فيجب أن يعاملوا بمثل ماعاملوا به القتيل.

فإن قالوا: الله تعالى يقول: «النفس بالنفس»[٢] و«الحرّ بالحرّ»[٣]، وهذا ينفي أن يؤخذ نفسان بنفس وحرّان بحرّ.

قلنا: المراد بالنفس والحرّ هاهنا الجنس لاالعدد، فكأنّه تعالى قال: إنّ جنس النفوس يؤخذ بجنس النفوس، وكذلك جنس الأحرار، والواحد والجماعة يدخلون في ذلك.

فإن قيل: إذا اشتركت الجماعة في القتل فليس كلّ واحد منهم قاتلاً، وليس يجوز أن يقتل من ليس بقاتل.

قلنا: كلّ واحد من الجماعة قاتل في حال الاشتراك ويطلق عليه هذا الاسم، فكيف ظننتم أنّا لانطلق أنّ كلّ واحد قاتل؟

فإذا قالوا: فالقاتل لابدّ له من مقتول، فكيف تقولون في الجماعة؟

قلنا: مقتول الجماعة واحد وإن كان القتلة جماعة، وكلّ واحد من القاتلين هو القاتل للنفس التي قتلها القاتل الآخر، ويجري ذلك مجرى جماعة حملوا جسماً فكلّ واحد منهم حامل، ومحمول الجماعة واحد وهو الجسم، وكذلك مقتول الجماعة المشتركين في القتل واحد، وإن كان فعل أحدهم غير فعل صاحبه، كما كان حمل كلّ واحد من حاملي الجسم غير حمل صاحبه وفعله غير فعله وإن

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٩٤.

(٢) سورة المائدة: الآية ٤٥.

(٣) سورة البقرة: ١٧٨.

كان المحمول واحداً.

وبيان هذه الجملة: أنّ القتل إذا كان ـعلى ماذكرناه في مواضع كثيرة من كلامنا ـ هو نقض البنية التي لا تبقى الحياة مع نقضها، وكان نقض هذه البنية قد يفعله الواحد منّا منفرداً، وقد يشترك الجماعة في نقض بنية الحياة، فيكونون كلّهم ناقضين لها ومبطلين الحياة، وهذا هو معنى القتل، فثبت أنّه قد وجد من كلّ واحد من الجماعة معنى القتل وحقيقته، فيجب أن يسمّى قاتلاً.

ووجدت لبعض من نصر هذا المذهب ـأعني القول بجواز قتل الجماعة بالواحد ـ كلاماً سأل فيه نفسه فقال: إذا كان كلّ واحد من الجماعة قاتلاً فينبغي أن يكون كلّ واحد منهم قاتلاً لنفس غير النفس التي قتلها صاحبه. وأجاب عن هذا الكلام بأن قال: كلّ واحد من الجماعة قاتل لكنّه ليس بقاتل نفس، كما أنّ الجماعة إذا أكلت رغيفاً فكلّ واحد منهم آكل لكن ليس بآكل رغيف[1].

وهذا غلط من هذا القائل؛ لأنّ كلّ واحد من الجماعة إذا اشتركوا في القتل قاتل كما قال، فلابدّ أن يكون قاتل نفس، فكيف يكون قاتلاً وماقتل نفساً؟ غير أنّ النفس التي قتلها واحد من الجماعة هي النفس التي قتلها شركاؤه، فالنفس واحدة والقتل مختلف كما قلناه في الجسم المحمول.

وليس كذلك الرغيف؛ لأنّ الجماعة إذا أكلت رغيفاً فكلّهم آكل، وليس كلّ واحد منهم آكل رغيف، وإنّما أكلت الجماعة الرغيف وكلّ واحد منهم إنّما أكل بعضه؛ لأنّ الرغيف يتبعّض والنفس لا تتبعّض، كما أنّ حمل الجسم الثقيل لايتبعّض، فما يحمله كلّ واحد من الجماعة هو الذي يحمله الآخر، وكذلك يجب أن يكون من قتله واحد من الجماعة إذا اشتركوا في القتل

(١) لم نعثر عليه.

هو الذي قتله كلّ واحد منهم.

وتحقيق هذا الموضع ليس من عمل الفقهاء، ولاممّا يهتدون إليه لفقد علمهم بأُصوله، فلا يجب أن يتعاطوه فيفتضحوا.

فإن قيل: قد ثبت أنّ الجماعة إذا اشتركوا في سرقة نصاب لم يلزم كلّ واحد منهم قطع، وإن كان كلّ واحد منهم إذا انفرد بسرقته لزمه القطع، فأيّ فرق بين ذلك وبين القتل مع الاشتراك ؟

قلنا: الذي نذهب إليه وإن خالفنا فيه الجماعة أنّه إذا اشترك نفسان في سرقة شيْ من حرز وكان قيمة المسروق ربع دينار فصاعداً فإنّه يجب عليهما القطع معاً، فقد سوّينا بين القتل والقطع، وإنّما ينبغي أن يسأل عن الفرق بين الأمرين من فرّق بينهما.

فإن قالوا: لـمّا لم يجب على كلّ واحد من الجماعة إذا اشتركوا في قتل الخطأ دية كاملة لم يجب عليهم قصاص كامل.

قلنا: الدية تتبعّض فيمكن تقسيطها عليهم، والقصاص لايتبعّض.

فأما الكلام على من شاركنا من الفقهاء في قتل الجماعة بالواحد وانفرادنا عنه بذلك الترتيب الذي رتّبناه، فهو أنّا نقول: هذه الجماعة إنّما قتلت نفساً واحدة وإن اشتركوا في قتلها، وإذا أُخذت الأنفس الكثيرة بتلك النفس على ماورد به الشرع فلابدّ ممّا ذكرناه من ردّ الدية على أولياء المقتولين، حتّى تخلص نفس واحدة بنفس واحدة، ويسلم مع ذلك جواز قتل الجماعة بواحدة.

فإن قالوا: نرى من مذهبكم هذا عجباً؛ لأنكم توجبون قتل الجماعة بالواحد، وتذهبون إلى أنّ هذا الحقّ مستحقّ لامحالة، وإذا كان قتلاً مستحقّاً كيف يجوز أن يؤخذ بإزائه دية؟ أو ليس قتل الواحد بالواحد لمّا كان مستحقّاً لم يكن فيه دية تعود على أحد؟

قلنا: هذا القتل وإن كان مستحقاً بمعنى أنّه يحسن من وليّ الدم أن يطالب

به، فغير ممتنع أن يكون الشرط في حسنه ماذكرناه من إعطاء الدية، وأن تكون المصلحة اقتضت الترتيب الذي ذكرناه، فوجوه المصالح غير مضبوطة ولا محدودة.

والزجر والردع عن قتل الجماعة للواحد على سبيل الاشتراك ثابت؛ لأنّه لا فرق في زجر الجماعة عن الاشتراك في قتل الواحد بين أن يقتل به ولا دية راجعة على أحد، وبين أن يقتل به مع رجوع الدية على الوجه الذي ذكرناه؛ لأنّه متى علم أنّه متى قَتل قُتل واستحقّ القتل مع الانفراد والاشتراك كان ذلك أزجر له عن القتل.

فإن احتجّ من نفى قتل الجماعة بالواحد بما يروونه عن جويبر عن الضحّاك أن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) قال: لايقتل اثنان بواحد[1].

وهذا الخبر إذا سلم من كلّ قدح وتضعيف، لايرجع بمثله عن الأدلّة الموجبة للعلم، وقد ضعّفه أهل النقل وطعنوا على رواته، مع أنّ الضحّاك روى عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) مرسلاً. وقد تأوّله قوم على أنّ المراد به أنّه لا يقتل اثنان بواحد إذا كان أحدهما خاطئاً.

وممّا يقوّي المذهب الذي اختصصنا به أنّه لاخلاف في أنّ الواحد إذا قتل جماعة لم يكافئ دمه دماءهم حتّى يكتفي بقتله عن جماعتهم، بل يقتل بواحد منهم وتجب الدية للباقين، فيجب في الجماعة إذا قتلت واحداً مثل هذا الاعتبار، حتّى يكونوا متى قتلوا به عاد على أولياء الباقين[2] الدية المأخوذة من قاتل الجماعة بالواحد؛ لأنّ دم الواحد لايكافئ دم الجماعة ولاينوب منابها، فكذلك يجب في دم الجماعة والواحد.

---

(١) الحاوي: ج١٢/٢٧.

(٢) في «ألف» و«ب»: المقتولين.

مسألة

[٢٩٩]

[قتل المرأة]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ الرجل إذا قتل المرأة عمداً واختار أولياؤها الدية كان على القاتل أن يؤدّيها إليهم وهي نصف دية الرجل، فإن اختار الأولياء القود وقتل الرجل بها كان لهم ذلك على أن يؤدّوا إلى ورثة الرجل المقتول نصف الدية، ولايجوز لهم أن يقتلوه إلّا على هذا الشرط.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، ولم يوجبوا على من قتل الرجل بالمرأة شيئاً من الدية(١).

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: الإجماع المتردّد؛ ولأنّ نفس المرأة لاتساوي نفس الرجل بل هي على النصف منها، فيجب إذا أُخذت النفس الكاملة بالناقصة أن يردّ فضل مابينهما.

مسألة

[٣٠٠]

[تعاون الجماعة في القتل]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ الثلاثة إذا قتل أحدهم وأمسك الآخر وكان الثالث عيناً لهم حتّى فرغوا، أنّه يقتل القاتل ويحبس الممسك أبداً حتّى يموت وتسمل عين الناظر لهم.

وقد روي عن ربيعة الرأي أنّه يقتل القاتل ويحبس الممسك حتّى يموت(٢)، وهذه موافقة للامامية.

---

(١) المجموع: ج١٨ ص٣٥٤.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج٩ ص٤٧٧، الشرح الكبير: ج٩ ص٣٤٣، المجموع: ج١٨ ص٣٨٣ و٣٨٤.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأصحابه فيمن أمسك رجلاً حتّى قتله آخر: إنّ القود على القاتل دون الممسك ويعزّر الممسك .

وقال ابن وهب: عن مالك إذا أمر عبده أن يقتل رجلاً وقتله، فإن كان العبد أعجمياً قُتل السيّد، وإن كان غير أعجمي قتل العبد(٢).

وقال ابن القاسم: عن مالك في الممسك للرجل حتىّ يقتله غيره أنّ عليهما جميعاً القصاص؛ لأنّ الماسك قد أراد قتله، وقال الليث بمثل قول مالك(٣).

وقال الليث: فإن أمسكه ليضربه فقتله قتل القاتل وعوقب الآخر.

وقال الليث: لو أمر غلامه أن يقتل رجلاً فقتله قتلا جميعاً به(٤).

وحكى المزني عن الشافعي أنّه يقتل الذابح دون الممسك، كما يجلد(٥) الزاني دون الممسك(٦).

دليلنا على صحّة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردّد، وأيضاً فإنّا نرجع في الترتيب الذي ذكرناه إلى نصّ وتوقيف، ومخالفنا يرجع إلى ظنّ ورأي وحسبان، وكيف يجوز أن يقتل الممسك وليس بقاتل؟

وممّا يمكن أن يعارضوا به ما رووه وهو موجود في كتبهم أنّ النبي (صلّىٰ الله عليه وآله) قال فيمن قتل غيره وأمسك الآخر: إنّه يقتل القاتل ويصبر

---

(١) الشرح الكبير: ج٩ ص٣٤٤، المجموع: ج١٨ ص٣٨٣، المحلّىٰ: ج١٠ ص٥١٢، المغني (لابن قدامة): ج٩ ص٤٧٨.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) المحلّىٰ: ج١٠ ص٥١٢ الشرح الكبير: ج٩ ص٣٤٤، المجموع: ج١٨ ص٣٨٣ و٣٨٤، المغني (لابن قدامة): ج٩ ص٤٧٧.

(٤) لم نعثر عليه.

(٥) في «ألف» و«ب»: يحدّ.

(٦) المغني (لابن قدامة): ج٩ ص٤٧٨، الشرح الكبير: ج٩ ص٣٤٤، المحلّىٰ: ج١٠ ص٥١٢.

الصابر[1]، قال أبو عبيد القاسم بن سلام: معناه يحبس الممسك؛ لأنّ الصبر في اللغة: الحبس[2].

فإن احتجّوا بما يروونه عن عمر بن الخطاب أنّه قتل تسعة بواحد ثمّ قال: لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم[3]، أي: تعاون، والإمساك معاونة للقتل لامحالة، فينبغي أن يستحقّ به القتل.

قلنا: هذا خبر واحد لايوجب علماً ولاعملاً، ولايرجع بمثله عن الأدلّة الموجبة للعلم. ومعنى التمالؤ في الخبر هو المشاركة في القتل والتعاون عليه، وإذا كان الممسك ليس بشريك في القتل فلا يجوز أن يستحقّ القتل.

فإن قيل: الممسك والذابح تعاونا على القتل فلزمهما القود، كما لو جرحاه جميعاً فمات.

قلنا: الممسك غير معاون على القتل ولاشريك فيه، وإنّما هو ممكّن من الفعل، والتمكين لايتعلّق به حكم الفعل الممكّن منه، ألا ترى أنّ من أمسك امرأة حتّى زنى بها غيره لايلزمه حكم الزنا الذي هو الحدّ.

على أنّ الجارحين لو انفرد كلّ واحد منهما بالفعل لزمهما[4] القود وكذلك إذا شارك، والممسك لو انفرد بالإمساك لم يلزمه القود فلم يلزم مع المشاركة.

فإن قيل: قد اتّفقنا على أنّ المحرم إذا أمسك صيداً فقتله آخر أنّ الضمان يلزم كلّ واحد منهما، فأيّ فرق بين ذلك وبين إمساك الآدمي للقتل؟

قلنا: إنّما لزمه ضمان الصيد بالإمساك لأنّ الصيد مضمون باليد، ألا ترى أنّه لو أمسكه فمات في يده لزمه ضمانه، وبالإمساك قد حصلت له عليه يد،

---

(١) كنز العمال: ج١٥ ص١٠ ح٣٩٨٣٩، سنن البيهقي: ج٨ ص٥١، سنن الدارقطني: ج٣ ص١٤٠.

(٢) سنن البيهقي: ج٨ ص٥١.

(٣) سنن الدارقطني: ج٣ ص٢٠٢ ح٣٦٠، الموطأ: ج٢ ص٨٧١ ح١٣، سنن البيهقي: ج٨ ص٤٠.

(٤) في «ب»: لزمهم.

والآدمي لايضمن باليد؛ لأنّه لو أمسكه حتّى مات في يده لم يلزمه ضمانه، كذلك إذا أمسكه فقتله آخر.

مسألة

[٣٠١]

[لو قطع رأس الميت]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من قطع رأس ميت فعليه مائة دينار لبيت المال. وخالف باقي الفقهاء في ذلك[١].

دليلنا على صحة ماذهبنا إليه: الإجماع المتكرّر.

فإذا قيل: كيف يلزمه دية وغرامة وهو ماأتلف عضواً لحي؟

قلنا: لايمتنع أن يلزمه ذلك على سبيل العقوبة؛ لأنّه قد مثّل بالميّت بقطع رأسه فاستحقّ العقوبة بلا خلاف، فغير ممتنع أن تكون هذه الغرامة من حيث كانت مؤلمة له، وتألّمه يجري مجرى العقوبة ومن جملتها.

مسألة

[٣٠٢]

[المعتاد لقتل أهل الذمة]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من كان معتاداً لقتل أهل الذمّة مدمناً لذلك، فللسلطان أن يقتله بمن قتل منهم إذا اختار ذلك وليّ الدم، ويلزم أولياء الدم فضل مابين دية المسلم والذمّي. وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعرفوه[٢].

---

(١) لم نعثر عليه.

(٢) لم نعثر عليه.

دليلنا على صحّته: الإجماع المتردّد؛ ولأنّ وليّ الدم للذمي إذا اختار قتل المسلم فقد أخذ نفساً كاملة بنفس ناقصة، فلابدّ من أداء الفضل بين القيمتين كما قلناه في المرأة والرجل.

فإن قيل: فأنتم تمنعون أن يقتل المسلم بالكافر وقد أجزتموه هاهنا.

قلنا: نحن نمنع من ذلك فيمن لم يكن معتاداً للقتل، فأمّا المعتاد له والمصرّ عليه فغير ممتنع أن يختلف حكمه، وأن يستحقّ مالا يستحقّه من لم يكن لذلك معتاداً.

مسألة

[٣٠٣]

[لو ادعى قتل شخص عمداً وادعى آخر قتله خطأ]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ من وجد مقتولاً فجاء رجلان، فقال أحدهما: أنا قتلته عمداً، وقال الآخر: أنا قتلته خطأ، أنّ أولياء المقتول مخيّرون بين الأخذ للمقرّ بالعمد وبين الأخذ للمقرّ بالخطأ، وليس لهم أن يقتلوهما جميعاً، ولا أن يلزموهما جميعاً الدية. وخالف باقي الفقهاء في ذلك [١].

والذي يدلّ على صحّة ماقلناه: الطريقة المتكرّرة، ولأنّنا نسند مانذهب إليه في هذه المسألة إلى نصّ وتوقيف، ويرجع المخالف لنا إلى الظنّ والحسبان.

مسألة

[٣٠٤]

[لو اعترف بقتل شخص عمداً ودفعه آخر عن اعترافه]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّه إذا وجد مقتول فجاء رجل فاعترف

---

(١) لم نعثر عليه.

بقتله عمداً، ثمّ جاء آخر فتحقّق بقتله ودفع الأوّل عن اعترافه، ولم تقم بيّنة على أحدهما، أنّ القتل يدرأ عنهما معاً ودية هذا المقتول تكون من بيت المال.
وخالف باقي الفقهاء في ذلك(١).

وطريقتنا في نصرة هذه المسألة: هي الطريقة في نصرة المسألة التي قبلها بلا فصل.

مسألة

[٣٠٥]

[دية ولد الزنا]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ دية ولد الزنا ثمانمائة درهم. وخالف باقي الفقهاء في ذلك(٢).

والحجّة لنا: بعد الإجماع المتردّد: أنّا قد بيّنا أنّ من مذهب هذه الطائفة أنّ ولد الزنا لايكون قط طاهراً ولامؤمناً بإيثاره واختياره وإن أظهر الإيمان، وهم على ذلك قاطعون وبه عاملون، وإذا كانت هذه صورته عندهم فيجب أن تكون ديته دية الكفّار من أهل الذمّة؛ للحوقه في الباطن بهم.

فإن قيل: كيف يجوز أن يقطع على مكلّف أنّه من أهل النار وفي ذلك منافاة للتكليف؟ وولد الزنا إذا علم أنّه مخلوق من نطفة الزاني فقد قطع على أنّه من أهل النار، فكيف يصحّ تكليفه؟

قلنا: لاسبيل لأحد إلى القطع على أنه مخلوق من نطفة الزنا؛ لأنّه يجوز أن يكون هناك عقد أو شبهة عقد أو أمر يخرج به من أن يكون زانياً، فلا يقطع

---

(١) لم نعثر عليه.

(٢) المجموع: ج١٩ ص٤٠ و٥١-٥٢.

أحد على أنّه على الحقيقة ولد الزنا، فأمّا غيره فإنّه إذا علم أنّ أُمّه وقع عليها هذا الواطئ[١] من غير عقد ولاملك يمين ولاشبهة، فالظاهر في الولد أنّه ولد الزنا، والدية معمول فيها على ظاهر الأُمور دون باطنها.

مسألة
[٣٠٦]
[دية أهل الكتاب والمجوس]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ دية أهل الكتاب والمجوس الذكر منهم ثمانمائة درهم والأُنثى أربعمائة درهم.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأصحابه وعثمان البتيّ والثوري والحسن بن حي وداود: إنّ دية الكافر مثل دية المسلم، اليهودي والنصراني والمجوسي والمعاهد والذمّي سواء[٢].

وقال مالك: دية أهل الكتاب على النصف من دية المسلم ودية المجوسي ثمانمائة درهم، وديات نسائهم على النصف من ذلك[٣].

وقال الشافعي: دية اليهودي والنصراني ثلث الدية، ودية المجوسي ثمانمائة درهم[٤]، والمرأة على النصف. وهذه موافقة من مالك والشافعي للامامية في

---

(١) في «ألف» و«ب»: الوطء.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج٩ ص٥٢٧، الشرح الكبير: ج٩ ص٥٢١، المجموع: ج١٩ ص٥٣، المحلّىٰ: ج١٠ ص٣٤٨، بداية المجتهد: ج٢ ص٤٤٧، الهداية على البداية: ج٤ ص١٧٨، سنن الترمذي: ج٤ ص٢٦.

(٣) المبسوط (للسرخسي): ج٢٦ ص٨٤، المجموع: ج١٩ ص٥٢ و٥٣، المغني (لابن قدامة): ج٩ ص٥٢٧ و٥٣٠، الشرح الكبير: ج٩ ص٥٢١ و٥٢٣، بداية المجتهد: ج٢ ص٤٤٧، الهداية على البداية: ج٤ ص١٧٨.

(٤) الشرح الكبير: ج٩ ص٥٢٣، المغني (لابن قدامة): ج٩ ص٥٣٠، المبسوط (للسرخسي): ج٢٦ ص٨٤، الهداية على البداية: ج٤ ص١٧٨، بداية المجتهد: ج٢ ص٤٤٧.

المجوسي خاصّة، وإنّما انفردوا بغير ذلك.

وحكي عن أحمد بن حنبل أنّه ذهب إلى أنّ المسلم إذا قتل يهودياً أو نصرانياً خطأ لزمه نصف الدية، وإن قتله عمداً لزمه كمال الدية[١].

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: الإجماع المتردّد، وأنّه قد ثبت أنّ المؤمن لايقتل بالكافر، وكلّ من قال من الأُمّة بأنّ المؤمن لايقتل بالكافر قال بأنّ ديته دون ديته وان اختلفوا في المبلغ، فإذا ثبت أنّ ديته ناقصة عن دية المسلم، فالكلام بيننا في مبلغ هذا النقصان وبين من وافقنا في جملة النقصان وإن خالف في التفصيل، وإذا كنّا نرجع في أنّ النقصان على ماذكرناه إلى طريق يوجب العلم، فقولنا أولى ممّن عوّل في هذا النقصان على مايوجب الظنّ من قياس أو خبر واحد.

وإن احتجّ المخالف بقوله تعالى: «ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلّمة إلى أهله»[٢]، ثمّ قال: «وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلّمة إلى أهله»[٣]، وظاهر الكلام يقتضي أنّ الدية واحدة.

قلنا: لاشبهة في أنّ ظاهر الكلام لايقتضي التساوي في مبلغ الدية، وإنّما يقتضي التساوي في وجوب الدية على سبيل الجملة، ودية الذمّي عندنا وإن نقصت عن دية المسلم تسمّى في الشريعة دية، ألا ترى أنّه غير ممتنع أن يقول القائل: من قتل مسلماً فعليه دية ومن قتل مسلمة فعليه دية، وإن اختلفت الديتان في المبلغ إذا تساويا في كونهما ديتين.

وممّا يمكن أن يحتجّ به لصحّة مانذهب به: أن الأصل في العقول براءة الذمّة من الدية وسائر الحقوق، وقد ثبت أنّا إذا ألزمنا المسلم في قتل اليهودي

---

(١) المجموع: ج١٩ ص٥٣، سنن الترمذي: ج٤ ص٢٦.

(٢)و(٣) سورة النساء: الآية ٩٢.

ثمانمائة درهم فقد ألزمناه ما لاشكّ في لزومه، ومازاد على ذلك من ثلث أو نصف أو مساواة لدية المسلم هو بغير يقين مع الخلاف، فيجب أن يثبت ماذكرناه من المبلغ لأنّه اليقين دون ماعداه.

فإن احتجّوا بما رواه عمرو بن حزم عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنّه قال: في النفس مائة من الابل[1]، وهذا يقتضي أن يكون ذلك في كلّ نفس.

قلنا: هذا خبر واحد لايوجب علماً ولاعملاً، ولايجوز أن يرجع به عمّا ذكرناه من الأدلّة الموجبة للعلم. وهو أيضاً معارض بأخبار نرويها كثيرة عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) يتضمّن بعضها[2] أنّ الدية النصف وبعضها[3] أنّ الدية الثلث، فاذا تعارضت الأخبار سقطت.

على أنّ ظاهر هذا الخبر يقتضي أنّ المرأة مساوية للرجل في الدية، وقد خالفنا بينهما بالدليل، وكذلك الذمّي عندنا.

مسألة
[٣٠٧]
[لو قتل الذمّي مسلماً]

وممّا انفردت به الاماميّة: القول بأنّ الذمّي إذا قتل مسلماً عمداً دفع الذمّي إلى أولياء المقتول، فإن اختاروا قتله تولّى السلطان ذلك منه، وإن اختاروا استرقاقه كان رقّاً لهم، وإن كان له مال فهو لهم كما يكون مال العبد

(١) الموطأ: ج٢ ص٨٤٩ ح١، سنن البيهقي: ج٨ ص٧٣.

(٢) سنن البيهقي: ج٨ ص١٠١، مسند أحمد: ج٢ ص١٨٣ و٢٢٤، سنن ابن ماجة: ج٢ ص٨٨٣ ح٢٦٤٤، كنز العمال: ج١٥ ص٥٣ و٥٤ و٥٧ ح٤٠٠٥٦ و٤٠٠٦٠ و٤٠٠٧٢ و٤٠٠٧٣، سنن الترمذي: ج٤ ص٢٥ ح١٤١٣.

(٣) كنز العمال: ج١٥ ص١٤٠ ح٤٠٤٢٨، سنن البيهقي: ج٨ ص١٠١.

لمولاه. وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعرفوا شيئاً منه(١).

دليلنا على ماذهبنا إليه: الإجماع المتقدّم، وأيضاً أنّ قتل الذمّي للمسلم غليظ شديد قد هتك به حرمة الذمّة، فلا يجوز أن يكون عقوبته كعقوبة من لم ينته إلى ذلك، وإذا كان لابدّ من التغليظ في جزائه فغير منكر أن ينتهي التغليظ إلى الحدّ الذي ذكرناه إذا تظاهرت(٢) به الرواية وأجمعت الطائفة عليه.

مسألة
[٣٠٨]
[حكم الشجاج]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ في الشجاج التي هي دون الموضحة، مثل الخارصة والدامية والباضعة والسمحاق، دية مقدّرة، ففي الخارصة -وهي الخدش الذي يشقّ الجلد- بعير واحد، وفي الدامية -وهي التي تصل إلى اللحم ويسيل منها الدم- بعيران، وفي الباضعة -وهي التي تقطع اللحم وتزيد في الجناية على الدامية- ثلاثة أبعرة، وفي السمحاق -وهي التي تقطع اللحم حتّى تبلغ إلى الجلدة الرقيقة المتغشية للعظم- أربعة أبعرة.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأصحابه ومالك والأوزاعي والشافعي: ليس فيما دون الموضحة من الشجاج أرش مقدّر وإنّما فيه حكومة(٣).

---

(١) لم نعثر عليه.

(٢) في «ألف» و«ب»: تظافرت.

(٣) المبسوط (للسرخسي): ج٢٦ ص٨٤ و٨١، الهداية على البداية: ج٤ ص١٨٢، المغني (لابن قدامة): ج٩ ص٦٥٨، الشرح الكبير: ج٩ ص٦١٩.

وقال الحسن بن حي: في السمحاق أربع من الابل[١]. وهذه موافقة للامامية.

دليلنا على صحة ماذهبنا إليه: الإجماع المتردد؛ ولأنّا نرجع في هذه التقديرات إلى روايات وطرق للعلم، ويرجع المخالف إلى الرأي والظنّ.

مسألة

[٣٠٩]

[في لطمة الوجه]

ومما انفردت به الامامية: القول بأنّ في لطمة الوجه إذا احمرّ موضعها ديناراً واحداً ونصفاً، فإن اخضرّ أو اسودّ ففيها ثلاثة دنانير، وأرشها في الجسد النصف من أرشها في الوجه بحساب ماذكرناه. وماأعرف موافقاً من باقي الفقهاء في ذلك[٢].

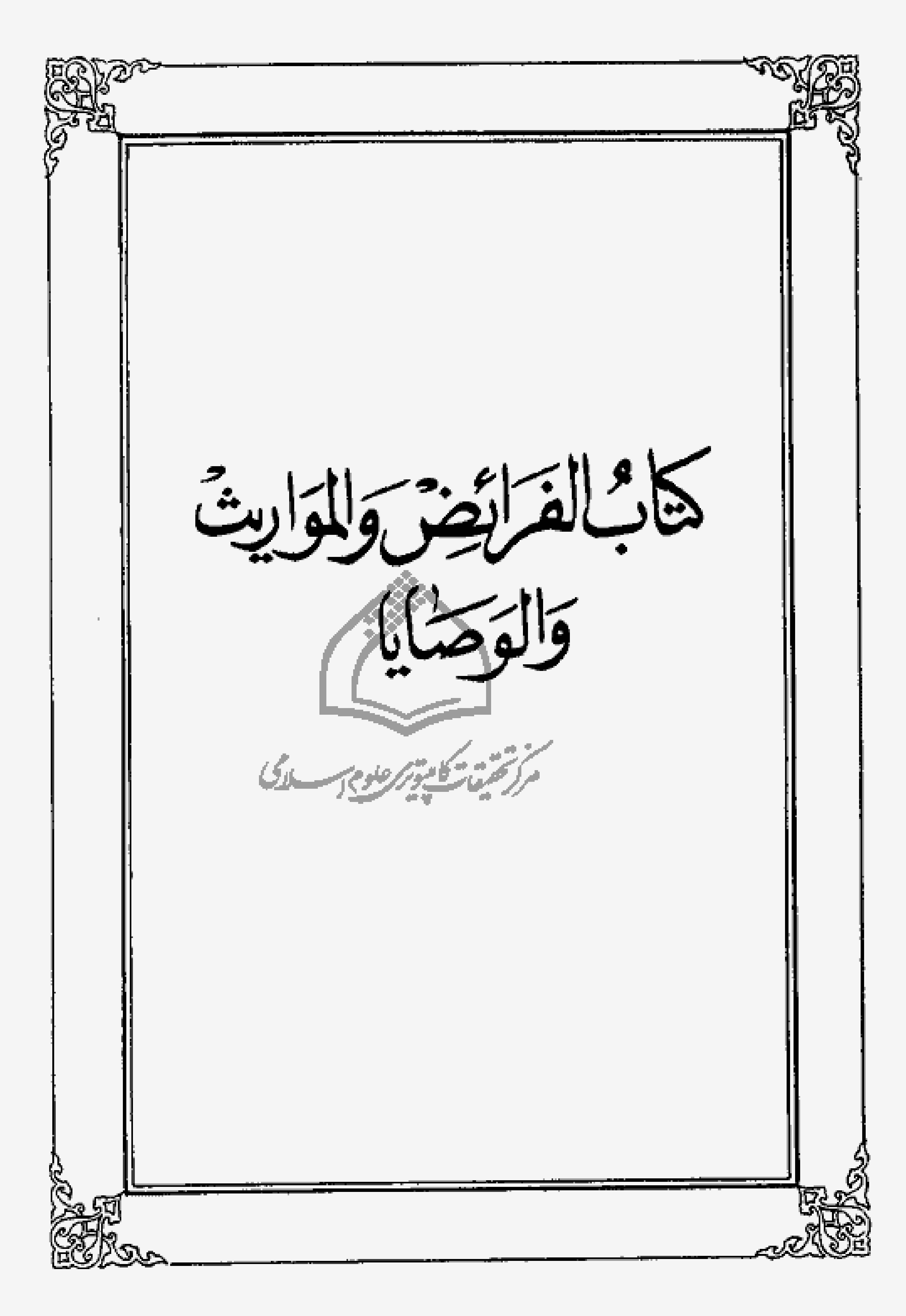
والوجه في نصرة هذه المسألة: ماتقدم في أمثالها.

---

(١) لم نعثر عليه.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج٩ ص٦٦٥.





كتاب الفرائض والمواريث والوصايا

كتاب الفرائض والمواريث والوصايا

ومايتعلّق بذلك

إعلم أنّ المسائل التي تنفرد بها الامامية في هذا الباب يدور أكثرها ومعظمها على أُصول نحن نبيّن الكلام فيها ونستوفيه، وهي الكلام في العصبة والعول والردّ، وإذا بان أنّ الحقّ في هذه الأُصول معنا دون مخالفينا بنيت المسائل الكثيرة في الفرائض عليه، واستغنينا عن التطويل بتعيين الكلام في المسائل مع رجوعهنّ إلى أصل واحد قد أحكمناه.

فصل في الكلام على العصبة

إعلم أنّ مخالفينا في هذا الباب يذهبون في ذلك إلى مالم يقم به حجّة من كتاب ولاسنّة مقطوع بها ولاإجماع، ويعوّلون في هذا الأصل الجليل على أخبار[1] آحاد ضعيفة، لو سلمت من كلّ قدح ومخالفة لنصّ الكتاب وظاهره ـعلى ماسندلّ عليه ـ ومعارضة بأمثالها، لكانت غاية أمرها أن توجب الظنّ الذي قد بيّنا في غير موضع أنّ الأحكام الشرعيّة لا تثبت بمثله.

---

(١) يأتي التعرض لها ولمناقشتها خلال المبحث.

وادّعاء الإجماع على قولهم في التعصيب غير ممكن مع الخلاف المعروف المسطور فيه سالفاً وآنفاً؛ لأنّ ابن عبّاس (رحمة الله عليه) كان يخالفهم في التعصيب، ويذهب إلى مثل مذهب الامامية، ويقول فيمن خلّف ابنة وأختاً: إنّ المال كلّه للابنة دون الأُخت. ووافقه في ذلك جابر بن عبدالله[١]، وحكى الساجي أنّ عبدالله بن الزبير قضى أيضاً بذلك، وحكى الطبري مثله[٢]. ورويت موافقة ابن عبّاس عن إبراهيم النخعي في رواية الأعمش عنه[٣]، وذهب داود بن عليّ الاصفهاني إلى مثل ماحكيناه ولم يجعل الأخوات عصبة مع البنات[٤]، فبطل ادّعاء الإجماع مع ثبوت الخلاف متقدّماً ومتأخّراً.

والذي يدلّ على صحّة مذهبنا وبطلان مذهب مخالفينا في العصبة: بعد إجماع الطائفة الذي قد بيّنا أنّه حجّة، قوله تعالى: «للرجال نصيب ممّا ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب ممّا ترك الوالدان والأقربون ممّا قلّ منه أو كثر نصيباً مفروضاً»[٥] وهذا نصّ في موضع الخلاف؛ لأنّ الله تعالى صرّح بأنّ للرجال من الميراث نصيباً، وأنّ للنساء أيضاً نصيباً، ولم يخصّ موضعاً دون موضع، فمن خصّ في بعض المواريث بالميراث الرجال دون النساء فقد خالف ظاهر هذه الآية.

وأيضاً فإنّ توريث الرجال دون النساء مع المساواة في القربى والدرجة من أحكام الجاهليّة، وقد نسخ الله تعالى بشريعة نبيّنا (عليه وآله السلام) أحكام الجاهليّة، وذمّ من أقام عليها واستمرّ على العمل بها بقوله تعالى: «أفحكم

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج٧ ص٦، الشرح الكبير: ج٧ ص٥٢، المحلى: ج٩ ص٢٥٦، المبسوط (للسرخسي): ج٢٩ ص١٥٧.

(٢) المحلّى: ج٩ ص٢٥٦، المجموع: ج١٦ ص٨٢.

(٣) لم نعثر عليه.

(٤) بداية المجتهد: ج٢ ص٣٧٢.

(٥) سورة النساء: الآية ٧.

الجاهليّة يبغون ومن أحسن من الله حكماً»[1].

وليس لهم أن يقولوا: إنّنا نخصّ الآية التي ذكرتموها بالسنّة؛ وذلك أنّ السنّة التي لا تقتضي العلم القاطع لا نخصّ بها القرآن كما لا ننسخه بها، وإنّما يجوز بالسنّة أن نخصّ أو ننسخ إذا كانت تقتضي العلم اليقين، ولا خلاف في أنّ الأخبار المرويّة في توريث العصبة أخبار آحاد لا توجب علماً، وأكثر ما تقتضيه غلبة الظنّ.

على أنّ أخبار التعصيب معارضة بأخبار[2] كثيرة ترويها الشيعة من طرق مختلفة في إبطال أن يكون الميراث بالعصبة، وأنّه بالقربى والرحم، وإذا تعارضت الأخبار رجعنا إلى ظواهر الكتاب.

فاعتماد المخالفين في العصبة على حديث رواه ابن طاوس عن أبيه عن ابن عبّاس عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنّه قال: قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله): يقسّم المال على أهل الفرائض على كتاب الله فما تركت فلأولى ذكر قرب[3][4].

وهذا خبر لم يروه أحد من أصحاب الحديث إلّا من طريق ابن طاوس، ولا رواه ابن طاوس إلّا عن أبيه عن ابن عبّاس، ولم يقل ابن عبّاس فيه: سمعت ولا حدّثنا.

---

(١) سورة المائدة: الآية ٥٠.

(٢) الكافي: ج٧ ص٧٥ ح١، التهذيب: ج٩ ص٢٦٧ ح١٥، الاستبصار: ج٤ ص١٧٠ ح٣، الوسائل: ج١٧ ص٤٣١، تفسير العياشي: ج٢ ص٧١ و٧٢ ح٨٤ و٨٥ و٨٦، سنن البيهقي: ج٦ ص٢٥٨، سنن الدارقطني: ج٤ ص٧٠ ح١١.

(٣) في «ب» وهامش المعتمدة: أقرب.

(٤) مسند أحمد: ج١ ص٣١٣، سنن أبي داود: ج٣ ص١٢٢ ح٢٨٩٨، سنن ابن ماجة: ج٢ ص٩١٥ ح٢٧٤٠، كنز العمال: ج١١ ص٤ ح٣٠٣٧٣، جامع الاصول (لابن الاثير): ج١٠ ص٣٧٩ ح٧٤٠١.

وطاوس يسنده تارةً إلى ابن عبّاس في روايةوهيب ومعمر[١]، وتارةً أُخرى يرويه عنه الثوري وعليّ بن عاصم عن أبيه[٢] مرسلاً غير مذكور فيه ابن عبّاس، فيقول الثوري وعليّ بن عاصم عن ابن طاوس عن أبيه قال: قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله).

ثمّ هو مختلف اللفظ؛ لأنّه يروى: فما أبقت الفرائض فلأولى ذكر[٣]، وروي أيضاً: فلأولى عصبة قرب[٤]، وروي أيضاً: فلأولى عصبة ذكر[٥]، وفي رواية أُخرى: فلأولى رجل ذكر عصبة[٦]، واختلاف لفظه والطريق واحد يدلّ على ضعفه.

وقد خالف ابن عبّاس الذي يسند هذا الخبر إليه ماأجمع متقبّلوا هذا الخبر عليه في توريث الأُخت بالتعصيب إذا خلّف الميت ابنة وأُختاً على ماقدّمناه وحكيناه عنه، وراوي الخبر إذا خالف معناه كان فيه ماهو معلوم.

ثمّ إذا تجاوزنا عن ذلك، من أين لهم أنّ معنى العصبة المذكورة في الخبر هو ما يذهبون إليه؟ وليس في اللغة العربيّة لذلك شاهد ولا في العرف الشرعي.

فأمّا اللغة فإنّ الخليل بن أحمد قال في كتاب العين[٧]: إنّ العصبة مشتقّة

---

(١) سنن ابن ماجة: ج٢ ص٩١٥ ح٢٧٤٠، مسند أحمد: ج١ ص٣١٣ و٣٢٥ سنن الدارقطني: ج٤ ص٧٠ و٧١ ح١١ و١٣، صحيح البخاري: ج٨ ص١٨٧، سنن الدارمي: ج٢ ص٣٦٨، سنن الترمذي: ج٤ ص٤١٨ ح٢٠٩٨.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) مسند أحمد: ج١ ص٣١٣، سنن أبي داود: ج٣ ص١٢٢ ح٢٨٩٨، سنن الدارقطني: ج٤ ص٧٠ ح١٠.

(٤) لم نعثر عليه.

(٥) رواه في التهذيب: ج٩ ص٢٦٠ س٢، الوسائل: ج١٧ ص٤٣٢ ح٥.

(٦) مسند أحمد: ج١ ص٣٢٥، سنن ابن ماجة: ج٢ ص٩١٥ ح٢٧٤٠، كنز العمال: ج١١ ص٤ ح٣٠٣٧٣ و٣٠٣٧٤.

(٧) العين: مادة (عصب) ج١ ص٣٠٨.

من الأعصاب وهي التي تصل بين أطراف العظام، ولمّا كانت هي الواصلة بين المتفرّق من الأعضاء حتّى التأمت، وكان ولد البنات أولاداً للجدّ، كما أنّ أولاد الابن ولد للجدّ والجدّ جدّ للجميع، كان البنات في جميع ولدهنّ إلى الجدّ، وضمّ الأهل والقبيلة المنسوبة إلى الجدّ كالبنين، وكانوا جميعاً كالأعصاب التي تجمع العظام وتلائم الجسد، فوجب أن يسمّوا جميعاً عصبة.

وذكر أبو عمرو غلام ثعلب قال: قال ثعلب: قال ابن الأعرابي: العصبة جميع الأهل من الرجال والنساء[1]، فإنّ هذا هو المعروف المشهور في لغة العرب، وإنّ الكلالة ماعدا الوالدين والولد من الأهل. فإذا كانت اللغة على ماذكرناه فهي شاهد بضدّ مايذهب إليه مخالفنا في العصبة.

وليس هاهنا عرف شرعي مستقرّ في هذه اللفظة؛ لأنّ الاختلاف واقع في معناها؛ لأنّ في الناس من يذهب إلى أنّ العصبة إنّما هي القرابة من جهة الأب، وفيهم من يذهب فيها إلى أنّ المراد بها قرابة الميّت من الرجال الذين اتّصلت قرابتهم به من جهة الرجال كالأخ والعمّ دون الأُخت والعمّة، ولا يجعل الرجال الذين اتّصلت قرابتهم من جهة النساء عصبة كأُخوة الميّت لأُمّه، وفيهم من جعل العصبة مأخوذة من التعصب والرايات والديوان والنصرة، ومع هذا الاختلاف لا إجماع يستقرّ على معناها.

على أنّهم يخالفون لفظ هذا الحديث الذي يروونه؛ لأنّهم يعطون الأُخت مع البنت بالتعصيب وليست برجل ولا ذكر كما تضمّنه لفظ الحديث.

فإن قالوا: نخصّ هذا اللفظ إذا ورّثنا الأُخت مع البنت.

قلنا: ما الفرق بينكم إذا خصصتموه ببعض المواضع، وبيننا إذا فعلنا في تخصيصه مثل فعلكم، فجعلناه مستعملاً فيمن خلّف أُختين لأُم وابن أخ وابنة أخ لأب

---

(١) لم نعثر عليه.

وأُم وأخاً لأب؟ فإنّ الأُختين من الأم فرضهن الثلث، ومابقي فلأولى ذكر قرب وهو الأخ من الأب، وسقط ابن الأخ وبنت الأخ لأنّ الأخ أقرب منهما.

وفي موضع آخر وهو أن يخلّف الميّت امرأة وعمّاً وعمّة وخالاً وخالة وإبن أخ أو أختاً، فللمرأة الربع ومابقي فلأولى ذكر وهو الأخ أو إبن الأخ، وسقط الباقون.

ثمّ يقال لهم: من أيّ وجه كانت الأُخت مع البنت عصبة؟

فإن قالوا: من حيث عصبها أخوها. قلنا: فألا جعلتم البنت عصبة عند عدم البنين ويكون أبوها هو الذي يعصبها.

وإذا كان الابن أحقّ بالتعصيب من الأب، فالأب أحقّ بالتعصيب من الأخ، وأُخت الابن أحقّ بالتعصيب كثيراً من أُخت الأخ.

وكذلك يلزمهم أن يجعلوا العمّة عند عدم العمّ عصبة فيما توجّه لإنجازه وفعله.

فإن قالوا: البنت لا تعقل عن أبيها.

قلنا: والأُخت أيضاً لا تعقل، فلا تجعلوها عصبة مع البنات.

فإن تعلّقوا بما رووه عن النبي (صلّى الله عليه وآله) أنّه أعطى الأُخت مع البنت[1].

قلنا: هذا حديث لو صحّ وبرئ من كلّ قدح لكان مخالفاً لنصّ الكتاب؛ لأنّ الله تعالى قال: «وأُولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله»[2]، فنصّ على القربى وتداني الأرحام سبب في استحقاق الميراث، والبنت أقرب من الأُخت وأدنى رحماً.

---

(١) كنز العمال: ج١١ ص٦ ح٣٠٣٨٥، صحيح البخاري: ج٨ ص١٨٩، سنن البيهقي: ج٦ ص٢٣٣.

(٢) سورة الأنفال: الآية ٧٥.

وخبرهم الذي يعوّلون عليه في توريث الأُخت مع البنت رواه الهذيل بن شرحبيل أنّ أبا موسى الأشعري[1] سئل عن رجل ترك بنتاً وابنة إبن وأُختاً من أبيه وأُمّه، فقال: لابنته النصف ومابقي فللأُخت.

وبخبر يرويه الأسود بن يزيد قال: قضـى فينا معاذ بن جبل على عهد رسول الله (صلّى الله عليه وآله) فأعطى البنت النصف والأُخت النصف ولم يورث العصبة شيئاً[2].

فأمّا الخبر الأوّل فقد قدح أصحاب الحديث في روايته وضعّفوا رجاله، وقيل: إنّ هذيل بن شرحبيل مجهول ضعيف. ولو زال هذا القدح لم يكن فيه حجّة؛ لأنّ أبا موسى ليس في قضائه بذلك حجّة؛ ولأنّه ماأسنده عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله). وكذلك القول في خبر معاذ.

وليس في قولهم: إنّه كان على عهد رسول الله (صلّى الله عليه وآله) حجّة؛ لأنّه قد يكون على عهده مالايعرفه ولو عرفه لأنكره.

وقد امتنع من توريث الأُخت مع البنت من هو أقوى من معاذ، وهو أولى بأن يتّبع وهو ابن عبّاس.

وفي حديث معاذ أيضاً مايقتضي بطلان قول من يذهب إلى أنّ الأُخت تأخذ بالتعصيب مع البنت؛ لأنّه قال: ولم يورث العصبة شيئاً؛ لأنّها لو كانت عصبة في هذا الموضع لم يقل ذلك، بل كان يقول: ولم يورث باقي العصبة شيئاً.

وليس يجوز أن يستدلّ على أنّ الأُخت لا ترث مع البنت بقوله تعالى: «إن

---

(١) سنن أبي داود: ج٣ ص١٢٠ ح٢٨٩٠، سنن الدارقطني: ج٤ ص٧٩ و٨٠ ح٣٨ و٤١، جامع الاصول (لابن الأثير): ج١٠ ص٣٧٢ ح٧٣٧٦، صحيح البخاري: ج٨ ص١٨٨، سنن ابن ماجة: ج٢ ص٩٠٩ ح٢٧٢١، سنن الترمذي: ج٤ ص٤١٥ ح٢٠٩٣.

(٢) سنن أبي داود: ج٣ ص١٢١ ح ٢٨٩٣، سنن الدارمي: ج٢ ص٣٤٦، سنن الدارقطني: ج٤ ص٨٢ ح٤٨، صحيح البخاري: ج٨ ص١٨٨ و١٨٩، سنن البيهقي: ج٦ ص٢٣٣.

امرؤ هلك ليس له ولد وله أُخت فلها نصف ماترك »[١] فشرط في توريث الأُخت فقد الولد، فيجب أن لا تعطى الاخت مع البنت لأنّها ولد؛ وذلك أنّه تعالى إنّما شرط في هذا الفرض المخصوص للأُخت فقد الولد، وليس ذلك بمانع من أن ترث مع فقد هذا الشرط بسبب آخر؛ فإنّ تعليق الحكم بشرط لايدلّ على ارتفاعه مع فقد الشرط، على مابيّناه في كتاب أُصول الفقه[٢].

ويمكن أن يقال أيضاً لمخالفينا في هذه المسألة: إنّ الإناث لايرثن بالتعصيب مع فقد إخوتهنّ على رأي من ذهب إلى التوريث بالتعصيب، ألا ترى أنّ البنات وبنات الابن لايرثن بالتعصيب إذا انفردن، فلو ورثت الأُخت بالتعصيب إذا انفردت لكانت بنت الابن أولى من الأُخت بما فضل من فرض البنات.

وإذا كنّا قد دللنا على بطلان الميراث بالعصبة، فقد بطل كلّ مايبنيه مخالفونا من المسائل في الفرائض على هذا الأصل وهي كثيرة، ولاحاجة بنا إلى تفصيلها وتعيين الكلام في كلّ واحدة منها؛ لأنّ إبطالنا الأصل الذي يُبنى هذه المسائل عليه قد أغنى وكفى.

فمن هذه المسائل أنّ يخلّف الرجل بنتاً وعمّاً، فعند المخالف أنّ للبنت النصف والباقي للعمّ بالعصبة، وعندنا أنّه لاحظّ للعمّ والمال كلّه للابنة بالفرض والردّ. وكذلك لو كان مكان العمّ ابن عمّ، وكذلك لو كان مكان البنت ابنتان.

ولو خلّف الميّت عمومة وعمّات أو بني عمّ وبنات عمّ فخالفنا يورّث الذكور من هؤلاء دون الإناث لأجل التعصيب، ونحن نورّث الذكور والإناث.

---

(١) سورة النساء: الآية ١٧٦.

(٢) الذريعة: ج١ ص٤٠٦.

ومسائل التعصيب لاتحصى كثرة.

وحجّتنا على صحّة مانذهب إليه في هذه المسائل كلّها: مابيّنا صحّته من إبطال التعصيب والتوريث به.

فإن قيل: إذا كنتم تستدلّون على أنّ العمات يرثن مع العمومة، وبنات العمّ يرثن مع بني العمّ وماأشبه ذلك من المسائل، بقوله تعالى: «للرجال نصيب ممّا ترك الوالدان والأقربون»[1] الآية، ففي هذه الآية حجّة عليكم في موضع آخر؛ لأنّا نقول لكم: ألا ورّثتم العمّ أو ابن العمّ مع البنت بظاهر هذه الآية، وكيف خصصتم النساء دون الرجال بالميراث في بعض المواضع وخالفتم ظاهر الآية؟ فألا ساغ لمخالفكم مثل ما فعلتموه!

قلنا: لاخلاف في أنّ قوله تعالى: «للرجال نصيب ممّا ترك الوالدان والأقربون» الآية، أنّ المراد به مع الاستواء في القرابة والدرج، ألا ترى أنّه لايرث ولد الولد ذكوراً كانوا أو إناثاً مع الولد لعدم التساوي في الدرجة والقرابة، وإن كانوا يدخلون تحت التسمية بالرجال والنساء.

وإذا كانت القرابة والدرجة مراعاتين فالعمّ أو إبنه لايساوي البنت في القربى والدرجة، وهو أبعد منها كثيراً.وليس كذلك العمومة والعمّات وبنات العمّ وبنو العمّ؛ لأنّ درجة هؤلاء واحدة وقرباهم[2] متساوية، والمخالف يورّث الرجال منهم دون النساء، فظاهر الآية حجّة عليه وفعله مخالف لها، وليس كذلك قولنا في المسائل التي وقعت الإشارة إليها، وهذا واضح فليتأمّل.

* * *

---

(١) سورة النساء: الآية ٧.

(٢) في «ألف»: ومرتبتهم.

فصل في العول

إعلم أنّ العول في اللغة العربيّة إسم للزيادة والنقصان، وهو يجري مجرى الأضداد. وإنّما دخل هذا الاسم في الفرائض في الموضع الذي ينقص فيه المال عن السهام المفروضة فيه فدخل هاهنا النقصان، ويمكن أن يكون دخوله لأجل الزيادة؛ لأنّ السهام زادت على مبلغ المال، وإذا أُضيف إلى المال كان نقصاناً، وإذا أُضيف إلى السهام كان زيادة.

والذي تذهب إليه الشيعة الاماميّة: أنّ المال إذا ضاق عن سهام الورثة قدّم ذووا السهام المؤكّدة من الأبوين والزوجين على البنات، والأخوات من الأُم على الأخوات من الأب والأُم أو من الأب، وجعل الفاضل عن سهامهم لهنّ.

وذهب إبن عبّاس (رحمه الله) إلى مثل ذلك، وقال به أيضاً عطاء بن أبي رباح[1]، وحكى الفقهاء من العامّة هذا المذهب عن محمّد بن عليّ بن الحسين الباقر، (صلوات الله عليه وعلى آبائه الطاهرين) ومحمّد بن الحنيفة (رضي الله عنه)، وهو مذهب داود بن عليّ الاصبهاني[2].

وقال باقي الفقهاء: إنّ المال إذا ضاق عن سهام الورثة قسّم بينهم على قدر

---

(١) أحكام القرآن (للقرطبي): ج٥ ص٧٩، المغني (لابن قدامة): ج٧ ص٢٥، الشرح الكبير: ج٧ ص٦٨ و٦٩، المحلّى: ج٩ ص٢٦٣، المجموع: ج١٦ ص٩٤، المبسوط (للسرخسي): ج٢٩ ص١٦١، بداية المجتهد: ج٢ ص٣٧٦.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج٧ ص٢٥، الشرح الكبير: ج٧ ص٦٨ و٦٩، المحلّى: ج٩ ص٢٦٣، المبسوط (للسرخسي): ج٢٩ ص١٦١.

سهامهم، كما يفعل في الديون والوصايا إذا ضاقت التركة عنها[١].

والذي يدلّ على صحّة ماذهبنا إليه: إجماع الطائفة عليه؛ فإنّهم لايختلفون فيه، وقد بيّنا أنّ إجماعهم حجّة.

وأيضاً فإنّ المال إذا ضاق عن السهام كامرأة ماتت وخلّفت ابنتين وأبوين وزوجاً، والمال يضيق عن الثلثين والسدسين والربع، فنحن بين أُمور: إمّا ندخل النقصان على كلّ واحد من هذه السهام، أو ندخله على بعضها، وقد أجمعت الأُمّة على أنّ البنتين هاهنا منقوصتان بلا خلاف، فيجب أن يُعطى الأبوان السدسين والزوج الربع، ونجعل مابقي للابنتين ونخصّهما بالنقص؛ لأنّهما منقوصتان بالإجماع، ومن عداهما ماوقع اجماع علىٰ نقصه من سهامه ولاقام دليل علىٰ ذلك، وظاهر الكتاب يقتضي أنّ له سهماً معلوماً، فيجب أن نوفيه إيّاه ونجعل النقص لاحقاً بمن أجمعوا على نقصه.

طريقة أُخرى: وممّا يدلّ أيضاً على ذلك: أنّا إذا نقصنا جميع ذوي السهام وأعطينا كلّ واحد منهم ببعض ماتناوله النصّ، خصّصنا ظواهر كثيرة وصرفناها عن الحقيقة إلى المجاز، وإذا نقصنا أحدهم عدلنا فيما يخصّ هذا المنقوص وحده عن الظاهر والحقيقة، وبقينا ماعداه على ظاهره وحقيقته، وإذا كان التخصيص والانصراف عن الحقيقة إنّما يفعل للضرورة فقليله أولى من كثيره.

ولامعتبر بما يفعله مخالفونا من تسميتهم ماهو خمس في الحقيقة ربعاً، وماهو أقل من السدسين بأنّه سدسان، ولابالثمن عن التسع ومأشبه ذلك؛ لأنّهم يسمّون الشيء بغير إسمه الموضوع له، وخرجوا عن موجب اللغة.

ولم يبق إلّا أن يقال لنا: كلامكم يقتضي أنّ نقصان بعض السهام

---

(١) لم نعثر عليه.

المذكورة أولى من إدخال النقص على الجميع، فلم خصصتم من ذكرتموه من البنات والأخوات بالنقصان دون من عداهنّ؟ وما الفرق بينكم وبين من جعل النقص داخلاً على غير من ذكرتم ووفى سهام من خصصتموه بالنقصان.

والجواب أنّ كلّ من أوجب نقص أحد المسمّين دون جميعهم خصّ بالنقصان من عيّناه دون غيره، والقول بأنّ النقص داخل على البعض الذي هو غير من عيّناه وخصّصناه بالنقصان قول يخرج عن الإجماع.

فأمّا اعتماد من نفى العول من أصحابنا وغيرهم على أنّ الزوج والزوجة كانت لكلّ واحد منهما فريضة فحطّا إلى دونها، وكذلك الأبوان حطّا من فريضة إلى أُخرى، والبنات والأخوات لم يهبطا من فريضة إلى أُخرى، فدخول النقص على من لم يلحقه نقص أولى من دخوله على من نقص. فليس بشيء، وإنّما هو دعوى محضة.

وإذا قيل لهم: ولمَ إذا كان الأمر على ما حكيتموه وجب ما ظننتموه، ولو عكس عاكس ذلك عليكم فقال: دخول النقص على الزوجين والأبوين دلالة على ضعف حكمها، وامتناع دخول النقص على البنات والأخوات أمارة لقوّة نصيبها؛ فادخال العول على الضعيف أولى من القوي، لم يجدوا فرقاً صحيحاً.

وهم يروون هذا الترجيح عن ابن عبّاس[1] (رحمه الله)، وإذا صحّ عنه فلا حجّة فيه لما أشرنا إليه. والمعتمد في نفي العول على ماقرّرناه.

وليس يشبه مايقولونه في العول الديون إذا كانت على الميّت ولم تف تركته بالوفاء بها، فإنّ الواجب القسمة للمال على أصحاب الديون بحسب ديونهم من غير إدخال نقص على بعضهم؛ وذلك أنّ أصحاب الديون مستوون في وجوب استيفاء أموالهم من تركة الميّت، وليس لأحد مزية على الآخر في ذلك، فإن

---

(١) سنن البيهقي: ج٦ ص٢٥٣، كنز العمال: ج١١ ص٢٧ ح٣٠٤٨٩.

اتّسع المال لحقوقهم استوفوها، وإن ضاق تساهموه، وليس كذلك مسائل العول؛ لأنّا قد بيّنا أنّ بعض الورثة أولى بالنقص من بعض، وأنّهم غير مستوين كاستواء أصحاب الديون، فافترق الأمران.

وممّا يمكن أن يفرّق به بين العول والدين إذا ضاقت التركة عنه، أنّ الديون ربّما اتّسعت أموال الميّت لاستيفائها منها، وليس كذلك العول؛ لأنّ الحقوق متعلّقة بأجزاء مسمّاة لايجوز أن تستوفى قطّ من مال واحد مع كثرة ولاقلّة، وكيف تشبه الديون العول؟ وفي أصحابنا من ذهب إلى أنّ البنت إنّما جعل لها النصف مع الأبوين، وجُعل للابنتين الثلثان أيضاً معهما، فإذا انفردت البنت الواحدة أو الابنتان عن الأبوين تغيّر هذا الفرض.

وهذا إنّما ارتكبوه فراراً من العول، حتّى لايجتمع في امرأة ماتت وخلّفت بنتين وأبوين وزوجاً الثلثان والسدسان والربع.

وقد بيّنا في مسألة أمليناها مفردة[١] ـ وتكلّمنا فيها على شيء أخطأ فيه الفضل بن شاذان في المواريث ـ بطلان هذه الشبهة، وأنّ الله تعالى جعل للبنت الواحدة النصف بالإطلاق وعلى كلّ حال، وللبنتين الثلثين على كلّ حال، وأنّ قوله تعالى: «ولأبويه لكلّ واحد منهما السدس»[٢] كلام مبتدأ لايتعلّق بما تقدم.

وقلنا أيضاً كيف يجوز أن يريد أنّ للواحدة النصف وللبنتين الثلثين مع الأبوين، وهو تعالى يقول: «ولأبويه لكلّ واحد منهما السدس إن كان له ولد»، وأشبعنا ذلك واستوفيناه.

على أنّهم لايتمكّنون من مثل هذا في إمرأة خلّفت زوجاً وأخوين من أم وأُختاً من أب وأُم؛ لأنّ هذه المسألة فيها نصف وهو حقّ الزوج، وثلث وهو

---

(١) رسائل الشريف المرتضى: المجموعة الثالثة ص٢٥٧. (٢) سورة النساء: الآية ١١.

حقّ الأخوين من الأُم، ونصف وهو حقّ الأُخت من الأب والأُم، فلابدّ من مذهب المخالف في العول ونقصان الجميع، أو إفراد الأُخت من الأب والأُم بالنقصان.

وليس لهم أن يقولوا: إنّما جعل للأُخت النصف إذا انفردت؛ وذلك لأنّ الله تعالى شرط في استحقاقها هذا النصف نفي الولد، والظاهر يقتضي أنّها تستحقّ ذلك مع فقد الولد على كلّ حال، وإنّما نقول: إنّ الباقي هاهنا للأُخت لدليل اقتضى العدول عن الظاهر، فيجب أن يقولوا بمثل ذلك في ميراث البنت والبنتين مع الأبوين وفقدهما، وإنّا إنّما ندخل النقص على البنات مع دخولهنّ تحت الظاهر بدليل اقتضى ذلك.

فأمّا قول بعض أصحابنا محتجّاً على صحّة ماذهبنا إليه من إدخال النقص على البنات بأنّه لو كان مكان البنت أو البنتين ابن أو بنون ماكان لهم إلّا مابقي، والبنت ليست بأحسن حالاً من الابن، فيجب أن يكون لها مابقي، فليس بمعتمد؛ لأنّ الابن ليس من ذوي السهام المنصوص عليها في موضع من المواضع، وليس كذلك البنت والبنتان.

فأمّا دعوى المخالف أنّ أميرالمؤمنين (صلوات الله عليه) كان يذهب إلى العول في الفرائض، وأنّهم يروون عنه ذلك، وأنه (عليه السلام) سئل وهو على المنبر عن بنتين وأبوين وزوجة، فقال (عليه السلام) بغير رويّة: صار ثمنها تسعاً[1]، فباطلة؛ لأنّنا نروي عنه (صلوات الله عليه)[2] خلاف العول، ووسائطنا إليه النجوم الزاهرة من عترته، كزين العابدين والباقر والصادق

---

(١) سنن الدارقطني: ج٤ ص٦٨ ح٥، سنن البيهقي: ج٦ ص٢٥٣، الوسائل: ج١٧ ص٤٢٩ ح١٤.

(٢) الكافي: ج٧ ص٧٩ ح٢، الفقيه: ج٤ ص٢٥٤ ح٥٦٠٠، التهذيب: ج٩ ص٢٤٧ ح٢ و٣، الوسائل: ج١٧ ص٤٢٣ و٤٢٤ ح٩ و١١ و١٤، علل الشرايع: ص٥٦٨ ح٢.

والكاظم (صلوات الله عليهم)، وهؤلاء (عليهم السلام) أعرف بمذهب أبيهم (صلوات الله عليه) ممن نقل خلاف مانقلوه، وابن عبّاس (رحمه الله) ماتلقّى إبطال العول في الفرائض إلّا عنه (صلوات الله عليه).

ومعوّلهم في الرواية عنه (عليه السلام) أنّه كان يقول بالعول عن الشعبي والحسن بن عمارة والنخعي.

فأمّا الشعبي فإنّه ولد في سنة ستّ وثلاثين، والنخعي ولد سنة سبع وثلاثين، وقتل أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) سنة أربعين، فكيف تصحّ روايتهما عنه؟ والحسن بن عمارة ضعيف عند أصحاب الحديث، ولمّا ولي المظالم قال سليمان بن مهران الأعمش: ظالم ولي المظالم[١].

ولو سلم كلّ من ذكرناه من كل قدح وجرح، لم يكونوا بإزاء من ذكرناه من السادة القادة الذين رووا عنه (عليه السلام) إبطال العول.

فأمّا الخبر المتضمّن أنّ ثمنها صار تسعاً فإنّما رواه سفيان عن رجل لم يسمّه، والمجهول لاحكم له، ومارواه عنه (عليه السلام) أهله أولى وأثبت.

وفي أصحابنا من يتأوّل هذا الخبر إذا صحّ على أنّ المراد به أنّ ثمنها صار تسعاً عندكم، أو أراد الاستفهام وأسقط حرفه، كما أُسقط في مواضع كثيرة.

ووجدت بعض من يشار إليه[٢] في علم الفرائض يلزم من نفي العول، فيقول له: ما تقول في زوج وأمّ وأخوين من أُم؟ قال: فإن قال: للزوج النصف وللأُم الثلث وللأخوين الثلث عالت الفريضة.

فيقال له: لاينبغي أن تكلّم من لا تعرف مذهبه، وللزوج عندنا في هذه الفريضة النصف وللأُم الباقي ولاحظّ للأخوين من الأُم؛ فإنّ الإخوة عندنا

---

(١) تهذيب الكمال: ج٦ ص٢٧٥.

(٢) لم نعثر عليه.

لايرثون مع الأم في موضع من المواضع.

وقال أيضاً من تقدّمت الإشارة إليه[١]: فيقال لمن نفى العول: ماتقولون في زوج وأُخت لأب وأُم وأُخت لأب؟ فإن قالوا: للزوج النصف وللأُخت للأب والأُم النصف وتسقط الأُخت للأب، قيل: ولم صارت الأُخت للأب والأُم مقدّمة على الأُخت للأب وهما يرثان مرّة بالفرض ومرّة بالتعصيب؟

فيقال له: إنّما جعلنا للزوج النصف وللأُخت للأب والأُم النصف الآخر؛ لانّ الأُخت للأب والأُم إذا اجتمعت مع أُخت لأب سقطت الأُخت للأب وورث جميع المال الأُخت للأب والأُم، فالأُخت للأب، والأُم مقدّمة على الأُخت للأب كما أن الاخ للأب والأُم مقدم على الاخ للأب.

ثمّ قال هذا الذي أشرنا إليه[٢]: يقال لمن نفى العول ولم يقل بالقياس: إذا لم يكن عندكم ما فرض لذوي السهام عامّاً في كلّ المسائل، فن أين قلتم في زوج وأُختين لأب وأُم: للزوج النصف وللأُختين النصف؟ فإن قالوا: قلنا: بالإجماع في فرض الزوج، ثمّ قال: لا إجماع في ذلك.

فالجواب غير ماحكاه عنّا؛ لأنّا نقول في هذه المسألة: إنّ الأُختين منقوصتان ممّا فرض لهما من السهام بلا خلاف، فيجب أن تنقصا، والزوج غير مجمع على وجوب نقصه فيجب أن يكون سهامه موفّرة.

وإن شئت أن تقول: ليس يمكن العمل بعموم الظواهر في هذه المسألة؛ لأنّه محال أن يكون لمال واحد نصف وثلثان، فنحن بين أمرين: بين أن ننقص الزوج والأُختين كما فعل أصحاب العول، وبين أن ينقص إما الزوج أو الأُختين ، فلونقصنا الزوج والأُختين معاً لكنّا عادلين عن الظاهر في سهام الزوج والظاهر في سهام الأُختين، وإذا نقصنا الأُختين دون الزوج فإنّما عدلنا

(١) لم نعثر عليه.

(٢) لم نعثر عليه.

عن ظاهر واحد وحملنا الآخر على حقيقته، والعدول عن ظاهر واحد أولى من العدول عن إثنين.

وليس لأحد أن يقول: فاعدلوا عن ظاهر الزوج وبقّوا ظاهر الأُختين؛ لأنّ كلّ من أوجب العدول في هذه المسألة عن بعض الظواهر دون بعض أوجب العدول فيمن عيّناه.

وإذا كنّا قد بيّنا فساد القول بالعول، فقد أبطلنا بذلك كلّ مايبنى عليه من المسائل وهي كثيرة، ولا حاجة بنا إلى تعيين جميعها وتفصيله مع إبطال الأصل الذي يرجع إليه.

فصل في القول بوجوب الردّ

عندنا: أنّ الفاضل عن فرض ذوي السهام من الورثة يردّ على أصحاب السهام بقدر سهامهم، ولا ردّ على زوج ولا زوجة، كمن خلّف بنتاً وأباً فللبنت بالتسمية النصف وللأب بالتسمية السدس، ومابقي بعد ذلك ـ وهو ثلث المال ـ ردّ عليها بقدر أنصبائهما، فللبنت ثلاثة أرباعه وللأب ربعه، فيصير المال مقسوماً على أربعة أسهم، للبنت ثلاثة أسهم من أربعة، وللأب سهم من أربعة.

وقال أهل العراق: إنّ الفاضل من السهام إذا لم يكن هناك عصبة ردّ على أصحاب السهام بقدر سهامهم إلا على الزوجين[1].

---

(١) لم نعثر عليه.

وروى مخالفونا ذلك عن أميرالمؤمنين (عليه السلام) وابن عبّاس وابن مسعود، وبه قال الثوري والشعبي والنخعي[١]، ولم يردّ ابن مسعود[٢] أيضاً على ولد الأُم مع الأم، ولا على الجدّة[٣] مع ذي رحم له سهم، ولا على بنات الابن مع البنت، ولا على أُخت لأب مع أُخت لأب وأم.

وذهب زيد بن ثابت إلى أنّ الفاضل من السهام لبيت المال، وبه قال الشافعي ومالك وداود وكثير من أهل الحجاز[٤].

ومن تأمّل هذا الموضع علم أنّ الامامية منفردة فيه عمّن وافقها في الردّ من أهل العراق وغيرهم؛ لأنّ أُولئك راعوا العصبة، والامامية لا تراعيها وتردّ على كلّ حال، والوجوه إذا تؤمّلت عرف موضع انفراد الامامية.

والذي يدلّ على صحّة ماذهبنا إليه في هذه المسألة: إجماع الطائفة، وقد بيّنا أنّه حجّة.

ويمكن أن يستدلّ على ذلك بقوله تعالى: «وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله»[٥]، فدلّ على أنّ من هو أولى بالرحم وأقرب به أولى بالميراث، وقد علمنا أنّ قرابة الميّت وذوي رحمه أولى بميراثه من المسلمين وبيت المال، وأصحاب السهام أيضاً غير الزوج والزوجة أقرب إلى الميّت من عصبته،

(١) المغني (لابن قدامة): ج٧ ص٤٦، الشرح الكبير: ج٧ ص٧٥، المبسوط (للسرخسي): ج٢٩ ص١٩٢.

(٢) الشرح الكبير: ج٧ ص٧٥، المبسوط (للسرخسي): ج٢٩ ص١٩٢، المغني (لابن قدامة): ج٧ ص٤٦.

(٣) في «الف» و«ب»: الجدّ.

(٤) بداية المجتهد: ج٢ ص٣٨١، الشرح الكبير: ج٧ ص٧٦، المغني (لابن قدامة): ج٧ ص٤٦ و٤٧، المبسوط (للسرخسي): ج٢٩ ص١٩٣.

(٥) سورة الأنفال: الآية ٧٥.

فوجب أن يكون فاضل السهام إليهم مصروفاً.

فإن قيل: لم يقع التصريح في الآية بأنّ أُولي الأرحام بعضهم أولى ببعض في الميراث.

قلنا: اللفظ يحتمل الميراث وغيره، فنحمله بحكم العموم على جميع ما يحتمله، ومن ادّعى التخصيص فعليه الدليل.

وممّا يمكن أن يعارض به الخصوم في رواياتهم التي يتأوّلونها[١] وتوجد في كتبهم، ما رووه عن النبي (صلّى الله عليه وآله) من قوله: المرأة تحوز ميراث ثلاثة: عتيقها ولقيطها وولدها[٢]. فأخبر أنّها تحوز جميع ميراث بنيها[٣]، ولا يجوز جميعه إلّا بالردّ عليها دون التسمية.

وممّا يمكن أن يعارضوا به أيضاً ما يروونه عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنّه جعل ميراث ولد الملاعنة لأُمّه ولذرّيتها من بعدها[٤]. وهذا يقتضي أن يكون جميع ميراثه لها، ولا يكون لها الجميع إلّا بالتسمية والردّ.

وممّا يمكن أيضاً أن يعارضوا به ما يروونه عن سعد أنّه قال للنبيّ (صلّى الله عليه وآله): إنّ لي مالاً كثيراً وليس يرثني إلّا بنتي، أفأُوصي بمالي كلّه؟ قال: لا، قال: فبالنصف؟ قال: لا، قال: فبالثلث؟ قال: الثلث والثلث كثير[٥]. ووجه الدلالة من الخبر أنّه قال: ليس يرثني إلّا بنتي، ولم ينكر عليه النبيّ (صلّى الله

---

(١) في «ألف»: يتناولونها.

(٢) سنن ابن ماجة: ج٢ ص٩١٦ ح٢٧٤٢، مسند أحمد: ج٣ ص٤٩٠ وج٤ ص١٠٧، سنن الترمذي: ج٤ ص٤٢٩ ح٢١١٥، سنن الدارقطني: ج٤ ص٨٩ ح٦٨، سنن أبي داود: ج٣ ص١٢٥ ح٢٩٠٦.

(٣) في «ألف» و«ب»: بنتها.

(٤) سنن أبي داود: ج٣ ص١٢٥ ح٢٩٠٧، جامع الأُصول (لابن الأثير): ج١٠ ص٣٧٤ ح٧٣٨٠، سنن الدارمي: ج٢ ص٣٦٤، سنن البيهقي: ج٦ ص٢٥٩.

(٥) صحيح البخاري: ج٤ ص٣، سنن البيهقي: ج٦ ص٢٦٩ وج٧ ص٤٦٧.

عليه وآله).

وروي هذا الخبر بلفظ آخر وهو أنّه قال: أفأُوصي بثلثي مالي والثلث لبنتي؟ قال: لا، قال: أفأُوصي بنصف مالي والنصف لبنتي؟ قال: لا، قال: أفأُوصي بثلث مالي والثلثان لبنتي؟ قال: الثلث والثلث كثير[1] فدلّ ذلك على أنّ البنت قد ترث الثلثين.

واحتجّ المخالف لنا في الردّ بقوله تعالى: «إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أُخت فلها نصف ماترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد»[2]، فجعل للأُخت النصف إذا مات أخوها ولا ولد له ولم يردّها[3] عليه، فدلّ على أنّها لا تستحقّ أكثر من النصف بحال من الأحوال.

والجواب عن ذلك أنّ النصف إنّما وجب لها بالتسمية ولأنّها أُخت، والزيادة إنّما تأخذها لمعنى آخر وهو الردّ بالرحم، وليس يمتنع أن ينضاف سبب إلى آخر، مثال ذلك: الزوج إذا كان ابن عمّ ولاوارث معه، فإنّه يرث النصف بالزوجيّة والنصف الآخر عندنا لأجل القرابة، وعند مخالفينا لأجل العصبة، ولم يجب إذا كان الله تعالى قد سمّى النصف مع فقد الولد أن لايزاد عليه بسبب آخر.

ومثل هذا الجواب نجيبهم إذا قالوا: إنّ الله تعالى جعل للبنت الواحدة النصف فلا يجوز أن يزاد على ذلك؛ لأنّا قد بيّنا أنّ النصف تستحقّه بالتسمية والباقي تستحقّه بسبب آخر وهو الردّ، فاختلف السببان.

واعلم أنّ المسائل التي تنفرد بها الامامية في الردّ كثيرة لامعنى للتطويل

---

(١) سنن الترمذي: ج٤ ص٤٣٠ ح٢١١٦، سنن ابن ماجة: ج٢ ص٩٠٣ ح٢٧٠٨، صحيح البخاري: ج٨ ص١٨٧، الموطأ: ج٢ ص٧٦٣ ح٤، سنن البيهقي: ج٦ ص٢٦٨.

(٢) سورة النساء: الآية ١٧٦.

(٣) في «ألف» و«ب»: يزدها.

بذكرها، وإذا كنّا قد بيّنا صحّة أُصولنا في الردّ ومايبنى عليه، وكلّ مسألة تفرّعت عن هذه الأُصول مردودة إليها ومبنيّة عليها، فلا حاجة بنا إلى تكلّف أعيان المسائل كلّها، كما لم نفعل ذلك في باب العصبات وباب العول.

المسألة المعروفة بالمشرّكة

وهي زوج وأم وأخوان من أُم وإخوة لأب وأم، فعند الامامية: أنّ للزوج النصف وللأُم باقي المال بالتسمية و الردّ، وليس للإخوة والأخوات حظّ في هذا الميراث.

وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنّ للزوج النصف وللأُم السدس ولولد الأُم الثلث. وأسقطوا الإخوة من الأب والأم، وهو مذهب أُبيّ بن كعب وأبي موسى الأشعري، وإحدى الروايتين عن ابن مسعود وزيد، وهو أيضاً مذهب داود بن عليّ الاصفهاني(١).

وقال مالك والشافعي: الثلث بين جميع الإخوة والأخوات بالسويّة ذكورهم وإناثهم فيه سواء، وروي هذا القول عن عمر وعثمان، وبه قال سعيد ابن المسيّب والزهري(٢).

والذي يدلّ على صحّة ماذهبنا إليه: إجماع الطائفة عليه، وأيضاً فإنّ الأُم في حيازة الميراث تجري مجرى الأب، ولايرث الإخوة والأخوات مع واحد منهما،

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج٧ ص٢٢، الشرح الكبير: ج٧ ص٦٤، أحكام القرآن (للقرطبي): ج٥ ص٧٩، المجموع: ج١٦ ص١٠١، بداية المجتهد: ج٢ ص٣٧٣ و٣٧٤، المبسوط (للسرخسي): ج٢٩ ص١٥٤.

(٢) المبسوط (للسرخسي): ج٢٩ ص١٥٤، الشرح الكبير: ج٧ ص٦٤، المجموع: ج١٦ ص١٠١، المغني (لابن قدامة): ج٧ ص٢٢، بداية المجتهد: ج٢ ص٣٧٣، أحكام القرآن (للقرطبي): ج٥ ص٧٩.

فإذا أخذت الأُم السدس بالتسمية فإنّ الباقي يكون ردّاً عليها؛ لأنّها أقرب رحماً من الإخوة والأخوات، وإذا كنّا نردّ على الأقرب فهي أقرب من كلّ الإخوة.

فإن قيل لنا: فلو سقط من هذه الفريضة الأُم وبقي زوج وأخوان من أُم وإخوة من أب وأم كيف قولكم فيها؟

قلنا: للزوج النصف وللأخوين من الأُم الثلث والباقي للإخوة من الأب والأُم. وإنّما قلنا بذلك لأنّ النصف للزوج بظاهر الكتاب، وكذلك الأخوان من الأُم، والإخوة من الأب والأُم لا تسمية لهم فهم يأخذون مايبقى.

فإن قيل: كيف ينقص حظّ الإخوة من الأب والأُم عن حظّ الإخوة للأُم، وقد ساووهم في القرابة من جهة الأُم ونزلوا منزلتهم؟ وزيادتهم عليهم بالقرابة من جهة الأب إن لم تزدهم تأكيداً لم تنقصهم.

قلنا: القياس في الشرع مطّرح والاعتبار فيه بالنصوص، وقد بيّنا أنّ الأمر على ماذكرناه.

ثمّ لااعتبار بما ذكروه، على أنّ ماذكروه ينتقض بامرأة خلّفت زوجاً وأُمّاً وأخاً لأُم وعشرين إخوة لأب وأُم؛ لأنّهم يذهبون إلى أنّ للزوج النصف وللأُم السدس وللأخ من الأُم السدس كاملاً والسدس الباقي بين الإخوة للأب والأُم، وحظّ كلّ واحد منهم أقلّ كثيراً من حظّ الأخ للأُم مع تساويهم في قرابة الأُم، فعلم أنّه لااعتبار بما ذكروه.

مسألة

[٣١٠]

[لو خلّف الميت ابوين وزوجاً أو زوجة]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به ولهم فيه موافق متقدّم: أنّ الميت إذا خلّف أبوين وزوجاً أو زوجة أنّه يبدأ بإخراج حقّ الزوج أو الزوجة ومايبقى بعد ذلك

فللأُم منه الثلث من الأصل لا تنقص منه، ومابقي بعد حقّ الزوج أو الزوجة وحقّ الأُم فهو للأب، فإن كان ميّتاً خلّف زوجة وأباً وأُمّاً فللزوجة الربع وللأُم الثلث وللأب مابقي، وهو خمسة أسهم من اثني عشر سهماً، ولو خلّف الميت زوجاً وأبوين فللزوج النصف ثلاثة أسهم من ستّة وللأُم الثلث سهمان وللأب سهم واحد.

وقد روي أنّ عبدالله بن عبّاس (رضي الله عنه) كان يقول هذا القول بعينه وشريح، وأنّهما لم يرجعا عنه، وروي عن ابن سيرين مثل قول ابن عبّاس في امرأة وأبوين، وخالفه في زوج وابوين، فاعطى الام في زوج وابوين ثلث مابقي[1].

وقال باقي الفقهاء المتقدّمون والمتأخّرون بخلاف ذلك، وقالوا: إنّ للأُم ثلث مابقي ومابقي فللأب[2].

والدليل على صحّة ماذهبنا إليه في هذه المسألة: الإجماع المتردّد.

وأيضاً فإنّ الله تعالى قال: «فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأُمّه الثلث»[3]، فأوجب لها صريحاً ثلث أصل المال؛ لأنّ إطلاق قولنا: ثلث أو نصف أو سدس يقتضي أن يكون من أصل المال دون بعض من أبعاضه، ألا ترى أنّه تعالى لـمّا جعل للزوج النصف مع فقد الولد والربع مع وجوده، وللزوجة الربع مع فقده والثمن مع وجوده، وكذلك كلّ من سمّى له سهماً كالبنت الواحدة والبنتين، لم يفهم أحد من العلماء أنّ ذلك المسمّى إلّا من

---

(١) أحكام القرآن (للقرطبي): ج٥ ص٥٧، المغني (لابن قدامة): ج٧ ص٢١، بداية المجتهد: ج٢ ص٣٧١، الشرح الكبير: ج٧ ص٢٥، المجموع: ج١٦ ص٧٣، المبسوط (للسرخسي): ج٢٩ ص١٤٦، المحلّى: ج٩ ص٢٦٠.

(٢) البحر الزخار: ج٦/٣٤٥.

(٣) سورة النساء: الآية ١١.

أصل المال دون بعضه، فكيف يجوز أن يفهم من قوله تعالى: **«فلأُمّه الثلث»** أنّه ثلث مابقي، وذلك بخلاف جميع ظواهر القرآن؟

وأيضاً فإنّ الله تعالى جعل للأُم مع فقد الولد سهماً مسمّى وهو الثلث، ولم يعيّن للأب سهماً مسمّى في هذا الموضع بل كان له مابقي، إلّا أنّ الذي يبقى في هذه المسألة الثلثان بالاتّفاق؛ لأنّه هو السهم الذي لابدّ أن يستحقّه الأب، فإذا دخل الزوج والزوجة على الأبوين كانا داخلين على من له فرض مسمّى وهو الأم، وعلى من ليس له سهم مسمّى وهو الأب، فيجب أن لاينقص صاحب السهم المسمّى وهو الأم عن سهمه ويكون النقصان داخلاً على من له مابقي وهو الأب كما يكون له الزيادة، ألا ترى أنّ الزوج والزوجة لاينقصان من تسمية سهامهما، فالأُم لاحقة بهما لتسمية سهمها، ولو جاز أن يدخل النقصان على الأُم مع تعيين سهمها جاز ذلك في الزوج والزوجة، ولأنّ الأُم إنّما تنقص بالولد والإخوة ولم يوجدوا في هذه المسألة.

فإن قيل: قوله تعالى: «فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأُمّه الثلث» إنّما المراد به إذا لم يرثه غير أبويه، ولاخلاف أنّ الميت إذا ورثه أبواه من غير وارث سواهما فإنّ للأُم الثلث.

قلنا: الظاهر بخلاف ذلك؛ لأنّ قوله تعالى: «فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأُمّه الثلث» إيجاب للأُم الثلث مع فقد الولد على كلّ حال، ولم يذكر أنّه لاوارث غيرهما، كما لم يذكر أنّ له وارثاً غيرهما، وإذا لم يذكر كلّ ذلك حملناه على إطلاقه مع فقد الوارث ووجوده.

ووجدت بعض من نصر هذه المسألة خاصّة من المخالفين[1] في الفرائض يستدلّ على أنّ للأُم الثلث كاملاً لا ثلث مابقي، بقوله تعالى: «وورثه أبواه

---

(١) لم نعثر عليه.

فلأُمّه الثلث فإن كان له إخوة فلأُمّه السدس»[١]، قال هذا المحتجّ: يدلّ على أنّها ترث مع فقد الإخوة الثلث ومع الإخوة السدس، وفي ذلك بطلان قول من جعل لها ثلث الباقي عن فرض الزوج وهو سدس المال، لما يقتضي من التسوية بين حالها إذا كان إخوة أو لم يكن إخوة، وقد فرّق الله تعالى بين حالتها فجعل لها مع الإخوة السدس ومع فقد الإخوة الثلث، كما فرّق بين حال الزوجين فجعل لهما مع فقد الولد مثلي مالهما مع الولد، فلمّا لم يجز أن يعطيا مع فقد الولد مافرض لهما مع الولد دلّ أنّه لايجوز أن تعطى الأُم مع غير الولد والإخوة ماجعل لها مع الإخوة والولد إذا كان الله تعالى قد فرّق بين حالتهم جميعاً، وفي التسوية بينهما مخالفة للظاهر وماهو إلّا قريب.

فإن قال قائل: لـمّا كان الأبوان يرثان بمعنى واحد وهو الولادة وكانا في درجة واحدة، شابها الابن والبنت اللذين يرثان بالولادة، فوجب أن لا تفضل الأُنثى منهم على الذكر إذا تساويا في درجة.

قلنا: هذا قياس وإن كان غير صحيح وبالقياس لا تثبت عندنا الأحكام الشرعيّة، ثمّ لو لزم ذلك للزم أن يرث الأبوان مع الولد للذكر مثل حظّ الأُنثيين ولا تساوي بينهما لاستوائهما في الدرج والولادة، وللزم مثله أيضاً في الإخوة والأخوات من الأم والجدّ والجدّة إذا استووا في الدرجة.

واحتجّ ابن عليّة في هذه المسألة، وتبعه في ذلك أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي[٢]، بأنّ للأب والأُم إذا لم يكن معهما غيرهما فللأُم الثلث وللأب الثلثان، وإذا دخل عليهما من استحقّ بعض المال وجب أن يرجعا إلى ماكان لهما في الأصل، كشريكين كان بينهما مال لأحدهما ثلثه وللآخر ثلثاه، فإن

---

(١) سورة النساء: الآية ١١.

(٢) أحكام القرآن (للجصاص): ج٢ ص٨٣.

استحقّ مستحقّ نصف هذا المال، فالواجب أن يقسّم مابقي من المال على ماكان لهما في الأصل، لصاحب الثلث ثلث مابقي، ولصاحب الثلثين ثلثا مابقي.

وقد قوّى أبو بكر الرازي هذا الاحتجاج بأن قال: إنّ الله تعالى جعل عند انفراد الأبوين بالميراث للأُم الثلث وللأب الثلثين، كما جعل مثل ذلك للابن والبنت في قوله تعالى: «للذكر مثل حظّ الأُنثيين»[1]، وللأخ والأُخت في قوله تعالى: «وإن كانوا إخوة رجالاً ونساءً فللذكر مثل حظّ الأُنثيين»[2]، ثمّ لمّا سمّى للزوج والزوجة ماسمّى لهما وأخذا نصيبهما كان الباقي بين الابن والبنت على ماكان عليه قبل دخولها، وكذلك بين الأخ والأُخت، وهذا يقتضي في مسألة الأبوين أن يكون إذا أخذ الزوج والزوجة نصيبهما وجب أن يكون ماكان للأبوين على مااستحقّاه في الأصل قبل دخول الزوجين[3].

وهذا احتجاج ركيك مبنيّ على فساد؛ لأنّ الله تعالى إذا فرض للأُم الثلث عند انفراد الأبوين بالميراث، ولم يسمّ للأب شيئاً فأعطيناه مابقي، وكان الثلثين اتّفاقاً لأنّه السهم المعيّن، وإذا كان فرض الأُم الثلث في كلّ موضع، وقد بيّنا أنّ الظاهر يقتضي أنّه الثلث من أصل المال، وجب أن نعطيها الثلث كاملاً من المال مع الداخل وفقد الداخل، ويكون للأب مابقي كائناً ماكان.

ولايشبه ذلك الشريكين؛ فإنّ الشريكين في المال لكلّ واحد منهما نصفه، فإذا استحقّ مستحقّ من المال شيئاً أعطينا كلّ واحد من الشريكين النصف بعد الخارج لتساويهما في السهام.

وقد بيّنا أنّ سهم الأُم مذكور في القرآن، وسهم الأب غير معيّن، وإنّما له

---

(١) و(٢) سورة النساء: الآية ١٧٦.

(٣) أحكام القرآن (للجصاص): ج٢ ص٨٣.

مـابقي بعد فرض الأُم، ولايشبـه ذلك ماذكره الـرازي في الابـن والبنت والأخ والأُخت؛ لأنّ الله تعالى قد صرّح في نصيب من ذكره بأنّ للـذكـر مثل حظّ الانثيين، فينبغي أن تكون القسمة على ذلك مع الانفراد والاجتماع، ولم يصرّح في الأبوين بـأنّ للأب مع الانفراد الثلثين، فافترق الأمران ولاوجه، للجمع بينهما.

مسألة

[٣١١]

[من يرث مع الابوين]

وممّا انفردت به الامامية: أنّه لايرث مع الوالدين ولا مع أحدهما أحد سوى الولد والزوج والزوجة.

وذهب فقهاء العامّة إلى خلاف ذلك، وورّثوا الإخوة والأخوات مع الأم على بعض الوجوه[١].

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: بعد إجماع الطائفة الذي يتكرّر، قوله تعالى: «وأُولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله»[٢]، وقد علمنا أنّ الوالدين أقرب إلى الميّت من إخوته؛ لأنّهم يتقرّبون إليه بهما، والوالدان يتقرّبان بنفوسهما.

وأيضاً فإنّ الله تعالى جعل للوالدين حقّاً عالياً، ثمّ أهبطهما عنه في بعض الأحوال، ولم يفرّق بين الأب والأُم في ذلك، وكما أنّ الإخوة والأخوات لايرثون شيئاً مع الأب كذلك يجب أن لايرثوا مع الأم.

---

(١) راجع أحكام القرآن (للجصاص): ج٢ ص٨٢.

(٢) سورة الأنفال: الآية ٧٥.

مسألة

[٣١٢]

[لو خلف الميت ابوين وبنتاً]

وممّا انفردت به الامامية: أنّهم ذهبوا فيمن يموت ويخلّف والديه وبنته أنّ للبنت النصف وللأبوين السدسين ومايبقى يردّ عليهم على حساب سهامهم.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وذهبوا إلى أنّ للبنت النصف وللأُم السدس وللأب مايبقى وهو الثلث[1].

دليلنا على صحّة قولنا: الإجماع المتردّد؛ ولأنّ الأبوين لهما السدسان بظاهر الكتاب، وللبنت النصف بظاهره أيضاً، ويبقى السدس، فيجب أن يكون مردوداً على الجماعة بقوله تعالى: «وأُولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض»، فكيف يحوز هذا الباقي الأب وإنّما له السدس مع الولد؟

فإذا قالوا: بالخبر المتضمّن لذكر العصبة، فقد تقدّم[2] من الكلام في ذلك ما فيه كفاية؛ ولأنّ خبرهم إذا صحّ يقتضي أن تبقي الفرائض شيئاً وهاهنا ماأبقت الفرائض شيئاً، بل قد استوفى النصّ جميع المال.

مسألة

[٣١٣]

[لو خلف الميت إبنتين وأحد الابوين وابن ابن]

وممّا انفردت به الامامية: أنّهم يذهبون فيمن يترك ابنتيه وأحد أبويه وابن ابن أنّ للبنتين الثلثين، ولأحد الأبوين السدس، ومايبقى فهو ردّ على البنتين

---

(١) لم نعثر عليه.

(٢) لم نعثر عليه.

وأحد الأبوين، وليس لابن الابن شيءٌ.

وخالف سائر الفقهاء في ذلك، وذهبوا إلى أنّ السدس الباقي من هذه الفريضة لابن الابن[١].

والذي يدلّ على صحّة ماذهبنا إليه: بعد إجماع الطائفة المتردّد، أنّ أحد الأبوين أقرب إلى الميّت من ابن ابنه، والقربى مراعاة في الميراث، فكيف يجوز أن يرث البعيد مع القريب؟

ولأنّ مخالفينا يعوّلون في ذلك على الخبر الذي يروونه عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله): ماأبقت الفرائض فلأولي ذي عصبة ذكر[٢]، وقد أسلفنا[٣] من الكلام في إبطال هذا الخبر مافيه كفاية.

ثمّ لو كان صحيحاً لكان الأب بأن يكون هو الأولى بالميراث من ابن الابن، فلو راعينا التعصيب الذي يراعونه لكان الأب أحقّ من ابن الابن به.

مسألة
[٣١٤]
[حجب الام]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّه لايحجب الأم عن الثلث إلى السدس الإخوة من الأم خاصّة، وإنّما يحجبها عنه الإخوة من الأب والأم أو من الأب.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وذهبوا إلى أنّ الإخوة من الأم يحجبون كما يحجب الإخوة من الأب والأم[٤].

---

(١) لم نعثر عليه.

(٢) التهذيب: ج٩ ص٢٦٠ س٢، الوسائل: ج١٧ ص٤٣٢ ح٥.

(٣) لم نعثر عليه.

(٤) لم نعثر عليه.

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: الإجماع الذي قد تكرّر.

فإذا احتجّ علينا بظاهر قوله تعالى: «فإن كان له إخوة فلأُمّه السدس»[١]، وأنّ الاسم يتناول الإخوة من الأُم خاصّة كما يتناول الإخوة من الأب والأُم.

قلنا: هذا العموم نرجع عن ظاهره بالإجماع، فإنّه لاخلاف بين الطائفة في هذا.

وقول من يقول من أصحابنا[٢]: كيف يجوز أن يحجبها الإخوة من الأُم وهم في كفالتها ومؤونتها؟ ليس بعلّة في سقوط الحجب، وإنّما اتبعوا في ذلك لفظ الرواية، فإنّهم يروون عن أئمّتهم (عليهم السلام) أنّهم لايحجبونها لأنّهم في نفقتها ومؤونتها[٣].

مسألة

[٣١٥]

[من يرث مع الولد]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّه لايرث مع الولد ذكراً كان أو أُنثى أحد إلّا الوالدان والزوج والزوجة.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وجعلوا للإخوة والأخوات والعمومة وأولادهم نصيباً مع البنات[٤].

والذي يدلّ عل صحّة ماذهبنا إليه: بعد الإجماع المتردّد، أنّه لو جاز أن يرث أحد ممّن ذكرناه مع البنات لجاز أن يرث مع البنين؛ لأنّ إسم الولد

(١) سورة النساء: الآية ١١.

(٢) التهذيب: ج٩ ص٢٨٥ ح١٤، الوسائل: ج١٧ ص٤٥٥ ح٥.

(٣) لم نعثر عليه.

(٤) المجموع: ج١٦/٢٨.

يتناول الجميع، ولأنّ قربى البنت كقربى الابن. ومايعوّلون عليه من الخبر في العصبة، قد تقدّم[1] الكلام عليه وبيان مافيه.

مسألة

[٣١٦]

[في الحبوة]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ الولد الذكر الأكبر يفضّل دون سائر الورثة بسيف أبيه وخاتمه ومصحفه. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك.

والذي يقوى في نفسي أنّ التفضيل للأكبر من الذكور بما ذكروه إنّما هو بأن يخصّ بتسليمه إليه وتحصيله في يده دون باقي الورثة وإن احتسب بقيمته عليه، وهذا على كلّ حال انفراد من الفقهاء؛ لأنّهم لايوجبون ذلك ولايستحبّونه وإن كانت القيمة محسوبة عليه.

وإنّما قوّينا مابيّناه وإن لم يصرّح به أصحابنا؛ لأنّ الله تعالى يقول: «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظّ الأنثيين»[2]، وهذا الظاهر يقتضي مشاركة الأنثى للذكر في جميع مايخلّفه الميّت من سيف ومصحف وغيرهما، وكذلك ظاهر آيات ميراث الأبوين والزوجين يقتضي أنّ لهم السهام المذكورة في جميع تركة الميّت، فإذا خصصنا الذكر الأكبر بشيءٍ من ذلك من غير احتساب بقيمته عليه تركنا هذه الظواهر.

وأصحابنا لم يجمعوا على أنّ الذكر الأكبر مفضّل بهذه الأشياء من غير

---

(١) لم نعثر عليه.

(٢) سورة النساء: الآية ١١.

احتساب بالقيمة، وإنّما عوّلوا على أخبار[١] رووها تتضمن تخصيص الأكبر بما ذكرناه، من غير تصريح باحتساب عليه أو بقيمته، وإذا خصصناه بذلك اتّباعاً لهذه الأخبار واحتسبنا بالقيمة عليه، فقد سلمت ظواهر الكتاب مع العمل بما أجمعت عليه الطائفة من التخصيص له بهذه الأشياء، فذلك أولى.

ـ ووجه تخصيصه بذلك مع الاحتساب بقيمته عليه أنّه القائم مقام أبيه والسادّ مسدّه، فهو أحقّ بهذه الأُمور من النسوان والأصاغر للرتبة والجاه.

مسألة

[٣١٧]

[حجب الولد من هو أهبط منه]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ ولد الصلب يحجب من كان أهبط منه، ولافرق في ذلك بين كونه ذكراً أو أُنثى.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وذهبوا إلى أنّ لولد الولد نصيباً مع بنات الصلب[٢].

والذي يدلّ على صحّة ماذهبنا إليه: بعد إجماع الطائفة، أنّ الذكر من ولد الصلب إنّما يحجب من هو أسفل منه؛ لأنّه ولد صلب ولقرابته القريبة من الميّت، وهذا ثابت في الذكر والأُنثى، فلو جاز أن يرث ولد الولد مع ولد الصلب إذا كان أُنثى جاز مثل ذلك في الذكر.

* * *

---

(١) الكافي: ج٧ ص٨٥، الفقيه: ج٤ ص٣٤٦ و٣٤٧ ح٥٧٤٦ و٥٧٤٧، التهذيب: ج٩ ص٢٧٥ و٢٧٦ ح٤ و٥ و٦ و٧ و٨ و٩، الاستبصار: ج٤ ص١٤٤، الوسائل: ج١٧ ص٤٣٩.

(٢) المجموع: ج١٦/٨١.

مسألة

[٣١٨]

[ارث الزوج]

ومما انفردت به الامامية: أنّ الزوج يرث المال كلّه إذا لم يكن وارث سواه، فالنصف بالتسمية والنصف الآخر بالردّ، وهو أحقّ بذلك من بيت المال.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وذهبوا كلّهم إلى أنّ النصف له والنصف الآخر لبيت المال(١).

والحجّة لنا في ذلك: إجماع الطائفة عليه.

فإذا قيل: كيف يردّ على من لاقرابة له ولانسب وإنّما يرث بسبب؟ وإنّما يردّ على ذوي الأرحام، ولو جاز أن يردّ على الزوج لجاز أن يردّ على الزوجة حتّى تورث جميع المال إذا لم يكن وارث سواها.

قلنا: الشرع ليس يؤخذ قياساً، وإنّما يتبع فيه الأدلّة الشرعيّة، وليس يمتنع أن يردّ على من لم يكن ذا رحم وقرابة إذا قام الدليل على ذلك.

وأمّا الزوجة فقد وردت رواية(٢) شاذّة بأنّها ترث المال كلّه إذا انفردت كالزوج، ولكن لامعوّل على هذه الرواية ولا تعمل الطائفة بها. وليس يمتنع أن يكون للزوج مزية في هذا الحكم على الزوجة، كما كانت له مزية عليها في تضاعف حقّه على حقّها.

* * *

---

(١) المبسوط: (للسرخسي): ج٢٩/١٩٢-١٩٤.

(٢) الفقيه: ج٤ ص٢٦٣ ح٥٦١٣، التهذيب: ج٩ ص٢٩٥ ح١٦، الاستبصار: ج٤ ص١٥٠ ح٥، الوسائل: ج١٧ ص٥١٥ و٥١٦ ح٦ و٩.

مسألة

[٣١٩]

[ارث الزوجة من رباع المتوفى]

وممّا انفردت به الاماميّة: أنّ الزوجة لا تورث من رباع المتوفّى شيئاً، بل تعطى بقيمته حقّها من البناء والآلات دون قيمة العراص.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، ولم يفرّقوا بين الرباع وغيرها في تعلّق حقّ الزوجات[١].

والذي يقوى في نفسي أنّ هذه المسألة جارية مجرى المسألة المتقدّمة في تخصيص الأكبر من الذكور بالمصحف والسيف، وأنّ الرباع وإن لم تسلّم إلى الزوجات فقيمتها محسوبة لها.

والطريقة في نصرة ماقوّيناه: هي الطريقة في نصرة المسألة الأولى، وقد تقدّم بيان ذلك.

ويمكن أن يكون الوجه في صدّ الزوجة عن الرباع أنّها ربّما تزوّجت وأسكنت هذه الرباع من كان ينافس المتوفّى أو يغبطه أو يحسده، فيثقل ذلك على أهله وعشيرته، فعدل بها عن ذلك على أجمل الوجوه.

مسألة

[٣٢٠]

[ارث الاخوة من الاب]

وممّا انفردت به الاماميّة: أنّه لايرث مع الأُخت للأب والأُم أحد من الإخوة والأخوات للأب خاصّة، كما لايرثون مع الأخ للأب والأُم.

---

(١) المجموع: ج١٦/٧٠و٧١.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فورّثوا الأُخت من الأب مع الأُخت من الأب والأُم[1].

دليلنا على صحّة ماذهبنا إليه: إجماع الطائفة، وأيضاً مامنع من ميراث ولد الأب خاصّة مع الذكور من ولد الأب والأُم يمنع من ميراثه مع الإناث؛ لأنّ إسم الولد شامل لهم، وتأكّد القرابة ثابت في الجميع، فلا وجه للتفرقة بينهم.

مسأله

[٣٢١]

[ارث بني الاخوة]

وممّا انفردت به الاماميّة: القول بأنّ بني الإخوة يقومون عند فقد آبائهم مقامهم في مقاسمة الجدّ ومشاركته. وخالف باقي الفقهاء في ذلك.

وحجّتنا على ذلك: إجماع الطائفة.

ولااعتراض لهم علينا بأنّ الجدّ أقرب إلى الميّت من ابن أخيه؛ لأنّهم لايراعون في الميراث القربى؛ ولأنّ ابن الأخ قد ورث من سمّى الله تعالى له سهماً في النصّ، وليس كذلك الجدّ، فهو أقوى سبباً منه، والمعوّل على إجماع الطائفة، ولاعلّة للأحكام الشرعيّة نعرفها أكثر من المصلحة الدينيّة على سبيل الجملة من غير معرفة بتفصيل ذلك.

* * *

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج٧/١٤-١٥.

[٣٢٢]

[ارث الملاعن لو اقر بالولد]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ من لاعن زوجته وفرّق الحاكم بينهما الفرقة المؤبّدة، إن عاد بعد ذلك وأقرّ بالولد وأكذب نفسه لايورث من الولد، بل يورث الولد منه، ولايورث هذا الراجع. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك[١].

وقد بيّنا الكلام في هذه المسألة في باب اللعان من هذا الكتاب[٢]، فلا معنى لإعادته.

مسألة

[٣٢٣]

[ارث المسلم للكافر]

وممّا انفردت به الامامية: عن أقوال باقي الفقهاء في هذه الأزمان القريبة، وإن كان لها موافق متقدّم الزمان: القول بأنّ المسلم يرث الكافر وإن لم يرث الكافر المسلم.

وقد روى الفقهاء في كتبهم موافقة الامامية على هذا المذهب عن سيّدنا زين العابدين عليّ بن الحسين ومحمّد بن الحنفيّة (عليهما السلام) وعن مسروق وعبدالله بن معقل المزني وسعيد بن المسيّب ويحيى بن يعمر ومعاذ بن جبل ومعاوية بن أبي سفيان[٣].

(١) المغني (لابن قدامة) ج٧/١٢٧.

(٢) تقدم في ص٢٦١.

(٣) الشرح الكبير: ج٧ ص١٦٠، المغني (لابن قدامة): ج٧ص١٦٦، المنتقى (للباجي): ج٦ ص٢٥٠، المحلّى: ج٩ ص٣٠٤، بداية المجتهد: ج٢ ص٣٨١، المبسوط (للسرخسي): ج٣٠ ص٣٠، المجموع: ج١٦ ص٥٨.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وذهبوا إلى أنّ كلّ واحد من المسلم والكافر لايرث صاحبه[١].

دليلنا: بعد إجماع الطائفة المتردّد، جميع ظواهر آيات المواريث؛ لأنّ قوله تعالى: «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظّ الأُنثيين»[٢] يعمّ الكافر والمسلم، وكذلك آية ميراث الأزواج والزوجات والكلالة، وظواهر هذه الآيات كلّها تقتضي أنّ الكافر كالمسلم في الميراث، فلمّا اجمعت الأُمّة على أنّ الكافر لايرث المسلم أخرجناه بهذا الدليل الموجب للعلم، وبقي ميراث المسلم للكافر تحت الظاهر كميراث المسلم للمسلم.

ولايجوز أن يرجع عن هذا الظاهر بأخبار الآحاد التي يروونها؛ لأنّها توجب الظنّ، ولايخصّ بها ولايرجع عمّا يوجب العلم من ظواهر الكتاب؛ ولأنّ أكثرها مطعون على رواته مقدوح فيهم؛ ولأنّها معارضة بأخبار كثيرة يرويها أيضاً مخالفونا وتوجد في كتبهم؛ ولأنّ أكثرها له تأويل يوافق مذهبنا.

وتفصيل هذه الجملة أنّ مخالفنا في هذه المسألة يعوّل على خبر يرويه الزهري عن عليّ بن الحسين (عليه السلام) عن عمرو بن عثمان بن عفّان عن أُسامة ابن زيد أنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) قال: لايرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم[٣].

وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه قال: قال رسول الله (صلّى الله

---

(١) البحر الزخار: ج٦/٣٦٧.

(٢) سورة النساء: الآية ١١.

(٣) صحيح البخاري: ج٨ ص١٩٤، سنن ابي داود: ج٣ ص١٢٥ ح٢٩٠٩، سنن الترمذي: ج٤ ص٤٢٣ ح٢١٠٧، سنن ابن ماجة: ج٢ ص٩١١ ح٢٧٢٩، سنن الدارمي: ج٢ ص٣٧١.

عليه وآله): إنّه لايتوارث أهل ملّتين[١].

وعن عامر الشعبي عن النبيّ (عليه وآله السلام) نحوه[٢].

وعن الزهري عن سعيد بن المسيّب قال: مضت السنّة أنّ لايرث المسلم الكافر[٣].

ولم يورّث عمر بن الخطّاب الأشعث بن قيس عن عمّته اليهوديّة[٤].

وقال الزهري: كان المسلم لايرث الكافر في عهد النبي (صلّىٰ الله عليه وآله) وعهد أبي بكر وعمر وعثمان، فلمّا ولي معاوية ورث المسلم من الكافر، وأخذ بذلك الخلفاء حتّى قام عمر بن عبدالعزيز فراجع السنّة الأُولى[٥].

وكلّ هذه الأخبار إذا سلمت من القدوح والجروح إنّما توجب الظنّ دون العلم اليقين، ولايجوز أن يرجع بها ولابشيء منها عمّا يوجب العلم من ظواهر كتاب الله تعالى.

فأمّا خبر أُسامة فمقدوح فيه؛ لأنّ أُسامة تفرّد به عن النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله)، وتفرّد به أيضاً عنه عمرو بن عثمان، وتفرّد به عليّ بن الحسين (عليه السلام) عن عمرو، وتفرّد به الزهري عن علي بن الحسين (عليه السلام)، وتفرّد الراوي بالحديث ممّا يوهنه ويضعّفه لوجوه معروفة.

وقد روى هذا الحديث بعينه الزهري، فقال: عن عمرو بن عثمان[٦]، ولم

---

(١) سنن أبي داود: ج٣ ص١٢٥ ح٢٩١١، سنن ابن ماجة: ج٢ ص٩١٢ ح٢٧٣١، سنن الدارقطني: ج٤ ص٧٢ و٧٥ ح١٦ و٢٥، سنن البيهقي: ج٦ ص٢١٨.

(٢) سنن الدارمي: ج٢ ص٣٦٩.

(٣) لم نعثر عليه.

(٤) الموطأ: ج٢ ص٥١٩ ح١٢، سنن البيهقي: ج٦ ص٢١٨ و٢١٩، كنز العمال: ج١١ ص٢٩ و٧٤ ح٣٠٤٩٤ و٣٠٦٧٠، سنن الدارمي: ج٢ ص٣٦٩ و٣٧٠.

(٥) المصنف (لابن أبي شيبة)ج٧/٣٨٤.

(٦) لم نعثر عليه.

يذكر عليّ بن الحسين (عليه السلام)، واختلاف الرواية أيضاً فيه ممّا يضعّفه.

وممّا يضعّف هذا الخبر أنّ عليّ بن الحسين (عليهما السلام) كان يورّث المسلم من الكافر بلا خلاف، فلو روى فيه سنّة لما خالفها.

وروى أحمد بن حنبل عن يعقوب عن أبيه عن صالح عن الزهري أنّ عليّ ابن الحسين (عليه السلام) أخبره أنّ عثمان بن عفّان وأُسامة بن زيد قالا: لايرث المسلم الكافر[1]، من غير أن يسنداه إلى النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله)، وهذا الاختلاف والاضطراب في رواية الخبر دالّان على ضعفه.

وأمّا حديث عمرو بن شعيب فإنّ الحفّاظ لايثبتونه عن النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله)،ويذكرون أنّه من قول عمر بن الخطّاب، وعمرو بن شعيب مضعّف عند أصحاب الحديث.

وممّا يوهنه أيضاً تفرّده عن أبيه، وتفرّد أبيه عن جدّه، وتفرّد جده به عن النبي (صلّىٰ الله عليه وآله)، وعمرو بن شعيب مالقي عبدالله بن عمر الذي هو جدّه وإنّما يرسل عنه.

وأمّا خبر الشعبي عن النبي (صلّىٰ الله عليه وآله) فهو مرسل.

وقول سعيد بن المسيّب: إنّه سنّة لاحجّة فيه؛ لأنّ ذلك خبر عن اعتقاده ومذهبه، ويجوز أن يريد به أنّه من سنن عمر بن الخطّاب لاالنبيّ (عليه وآله السلام)، ومايسنّه غير النبيّ (عليه وآله السلام) ممّن ذكرناه يجوز أن يكون خطأ، كما يجوز أن يكون صواباً.

وكان مذهب سعيد بن المسيّب توريث المسلم من الكافر، فكيف يجوز أن يكون عنده في خلاف ذلك سنّة؟

على أنّ هذه الأخبار معارضة مقابلة بما يرويه مخالفونا ويوجد في كتبهم،

---

(١) لم نعثر عليه.

مثل الخبر الذي يرويه عمر بن أبي حكيم عن عبدالله بن بريدة أنّ أخوين اختصما إلى يحيى بن يعمر يهودي ومسلم فورّث المسلم منهما، وقال: حدّثني أبو الأسود الدؤلي أنّ رجلاً حدّثه أنّ معاذاً قال: سمعت رسول الله (صلّىٰ الله عليه وآله) يقول: الإسلام يزيد ولاينقص فورّث المسلم[١]. ونظائر هذا الخبر موجودة كثيرة في رواياتهم[٢]، فأمّا روايات الشيعة في ذلك فممّا لايحصى[٣].

وأمّا الخبر المتضمّن لنفي التوارث بين أهل ملّتين فنحن نقول بموجبه؛ لأنّ التوارث تفاعل، وهو مقتض أن يكون كلّ واحد منهما يرث صاحبه، وإذا ذهبنا إلى أنّ المسلم يرث الكافر والكافر لايرثه فما أثبتنا بينهما توارثاً.

وربّما عوّل بعض المخالفين لنا في هذه المسألة على أنّ المواريث ثبتت[٤] على النصرة والموالاة، بدلالة قوله تعالى: «والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شئ حتّى يهاجروا»[٥]، فقطع بذلك الميراث بين المسلم المهاجر وبين المسلم الذي لايهاجر، إلى أن نسخ ذلك بانقطاع الهجرة بعد الفتح، وكذلك يرث الذكور من العصبة دون الإناث لنفي العقل والنصرة عن النساء، وكذلك لايرث القاتل ولاالعبد لنفي النصرة.

وهذا ضعيف جدّاً؛ لأنّا أوّلاً[٦] لانسلّم أنّ المواريث ثبتت[٧] على النصرة

---

(١) سنن أبي داود: ج٣ ص١٢٦ ح٢٩١٢، جامع الاصول (لابن الاثير): ج١٠ ص٣٦٨ ح٧٣٦٢.

(٢) سنن أبي داود: ج٣ ص١٢٦ ح٢٩١٣.

(٣) الكافي: ج٧ ص١٤٢، الفقيه: ج٤ ص٣٣٤، التهذيب: ج٩ ص٣٦٥-٣٦٨ ح١ و٢ و٣ و٤ و٥ و٦ و١١ و١٢ و١٤، الاستبصار: ج٤ ص١٨٩-١٩٢ ح١ و٢ و٣ و٤ و٥ و٦ و١١ و١٢ و١٤، الوسائل: ج١٧ ص٣٧٤.

(٤) في «ب»: بنيت.

(٥) سورة الانفال: الآية ٧٢.

(٦) ساقط من (ألف) و(ب).

(٧) في (ألف) و(ب) بنيت.

والموالاة والمعونة؛ لأنّ النساء يرثن والأطفال ولانصرة هاهنا، وعلّة ثبوت المواريث غير معلومة على التفصيل، وإن كنّا نعلم على سبيل الجملة أنّها للمصلحة.

وبعد فإنّ النصرة مبذولة من المسلم للكافر في الواجب وعلى الحقّ، كما أنّها مبذولة للمسلم بهذا الشرط.

مسألة

[٣٢٤]

[ارث المطلقة في مرض الموت]

وممّا انفردت به الامامية: أن المطلّقة المبتوتة في المرض ترث المطلّق لها إذا مات في مرضه ذلك مابين طلاقها وبين سنة واحدة، بشرط أن لا تتزوّج فإن تزوّجت فلا ميراث لها.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعتبروا فيه مااعتبرناه؛ لأنّ أبا حنيفة وأصحابه يذهبون إلى أنّه إذا طلّق امرأته ثلاثاً في مرضه ثمّ مات من مرضه وهي في العدّة فإنّها ترثه، فإن مات بعد انقضاء العدّة لم ترثه، فإن صحّ من مرضه ثمّ مات لم ترثه(١).

وقال الحسن عن زفر: إن صحّ من مرضه ثمّ مرض ثمّ مات في مرضه وهي في العدّة ورثته أيضاً، وقول الثوري والأوزاعي مثل قول زفر، وكذلك قول الحسن بن حيّ(٢).

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج٧ ص٢٢١، الشرح الكبير: ج٧ ص١٨٤، المحلّى: ج١٠ ص٢٢٠، المجموع: ج١٦ ص٦٤.

(٢) المبسوط (للسرخسي): ج٦ ص١٥٧، المحلّى: ج١٠ ص٢١٩، الشرح الكبير: ج٧ ص١٧٩، المغني (لابن قدامة): ج٧ ص٢١٩.

وقال مالك : إذا طلّق امرأته وهو مريض قبل الدخول بها كان لها نصف المهر والميراث ولاعدّة عليها، فإن تزوّجت عشرة أزواج كلّهم طلّق في المرض فإنّها ترث جميعهم إذا ماتوا قبل أن يصحّوا من المرض(١).

وذكر الليث أنّ ابن شبرمة سأل ربيعة عن المريض يطلّق امرأته، فقال: ترثه ولو تزوّجت بعشرة أزواج(٢).

وقال مالك : فإن صحّ من مرضه(٣) ثمّ مات بعد ذلك لم ترثه، وهو قول الليث(٤).

وقال الشافعي: لا ترث المبتوتة وإن مات وهي في العدّة(٥)، وأجمعوا على أنّ المرأة لو ماتت لم يرثها. فبان بهذا الشرح أنّ الامامية منفردة بقولها.

والذي يدلّ على صحّته: الإجماع المتكرّر الذي قد بيّنا أنّ فيه الحجّة، وأيضاً فإنّ الأغلب والأظهر أنّ الرجل إنّما يطلّق(٦) امرأته في مرضه هرباً من أن ترثه، فاذا حكم لها بأنها ترثه مدّة سنة، كان ذلك كالصارف له عن هذا الفعل.



مسألة

[٣٢٥]

[ارث الخنق]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ من أشكلت حاله من الخناثى في كونه ذكراً

---

(١) المحلّى: ج١٠ ص٢٢٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) في «ألف» و«ب»: مرضه صحّة معروفة.

(٤) لم نعثر عليه.

(٥) الشرح الكبير: ج٧ ص١٨١، المغني (لابن قدامة): ج٧ ص٢١٧، المبسوط (للسرخسي): ج٦

(٦) في «ألف»: يبتّ.

أو أُنثى اعتبر حاله بخروج البول، فإن خرج من الفرج الذي يكون للرجال خاصّة ورث ميراث الرجال، وإن كان خروجه مما يكون للنساء خاصّة ورث ميراث النساء، وإن بال منها معاً نظر إلى الأغلب والأكثر منها فعمل عليه وورث به، فإن تساوى مايخرج من الموضعين ولم يختلف اعتبر بعدد الاضلاع، فإن اتّفقت ورث ميراث الإناث، وإن اختلفت ورثت ميراث الرجال.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وقالوا فيه أقوالاً مختلفة، كلّها تخالف قول الشيعة في ذلك؛ لأنّ أبا حنيفة وإن كان قد روي عنه اعتبار البول كما تعتبره الامامية، فإنّه يذهب إلى أنّه متى خرج البول من الفرجين جميعاً ورثه بأحسن أحواله، فإن كان أحسن أحواله أن يكون ذكراً أعطاه ذلك، وإن كان أحسن أحواله أن يكون أُنثى أعطاه ذلك[١].

والشافعي يعطي الخنثى ميراث امرأة، ويوقف بقيّة المال حتّى يتّضح أمره[٢].

وأقوال الجميع إذا تأمّلت علم أنّها خارجة عن أقوال الامامية ومنفردة.

والذي يدلّ على صحّة ماذهبنا إليه: الإجماع المتردّد، وأيضاً فإنّ باقي الفقهاء عوّلوا عند إشكال الأمر وتقابل الأمارات على رأي وظنّ وحسبان، وعوّلت الامامية فيما يُحكم به في الخنثى على نصوص[٣] وشرع محدود، فقولها على كلّ حال أولى.

* * *

(١) المبسوط (للسرخسي): ج٣٠ ص٩٢.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج٧ ص١١٥، الشرح الكبير: ج٧ ص١٤٩.

(٣) من لا يحضره الفقيه: باب ١٦٦ ميراث الخنثى ج٤ ص٢٣٧، وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب ميراث الخنثى ج١٧ ص٥٧٥.

مسألة

[٣٢٦]

[حكم مال المفقود]

وممّا انفردت به الامامية: القول بأنّ المفقود يحبس ماله عن ورثته قدر مايطلب في الأرض كلّها أربع سنين، فإن لم يوجد بعد انقضاء هذه المدّة قسّم المال بين ورثته.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وقالوا فيه أقوالاً مختلفة، فذهب بعضهم في مال المفقود أنّه يوقف ماله سبعين سنة من يوم فقد ثمّ يقسّم بين الأحياء من ورثته[١]، وقال آخرون: يوقف تمام مائة وعشرين سنة[٢]، وأقوالهم المختلفة في هذا الباب، تخالف كلّها ماتذهب إليه الامامية.

والذي يدلّ على صحّة ماذهبنا إليه: بعد الإجماع المتردّد، أنّ من خالفها يعوّل فيما ذهب إليه على القياس والظن، وقد بيّنا أنّ ذلك لامدخل له في الأحكام الشرعيّة.

مسألة

[٣٢٧]

[ارث القاتل خطأ]

وممّا يظنّ انفراد الامامية به ولها فيه موافق: قولها بأنّ القاتل خطأ يرث المقتول لكنّه لايرث من الدية. ووافق الامامية على هذا المذهب عثمان البتي، وذهب إلى أنّ قاتل الخطأ يرث ولايرث قاتل العمد[٣].

---

(١) المغني (لابن قدامة): ج٧/٢٠٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) أحكام القرآن (للقرطبي): ج٥ ص٦٦.

وقال أبو حنيفة وأصحابه: لايرث قاتل عمد ولا خطأ إلّا أنْ يكون صبيّاً أو مجنوناً فلا يحرم الميراث[١].

وقال ابن وهب: عن مالك لايرث القاتل من دية من قتله شيئاً ولامن ماله، فإن قتله خطأ لم يرث من ديته ويرث من سائر ماله، وهو قول الأوزاعي[٢]. وهذا كما تراه موافقة للامامية.

وقال ابن شبرمة: لايرث قاتل الخطأ[٣].

وقال الثوري: لايرث القاتل من مال المقتول ولامن ديته[٤].

وحكى المزني عن الشافعي أنّه قال: إذا قتل الباغي العادل أو العادل الباغي لايتوارثان؛ لأنّهما قاتلان[٥].

والذي يدلّ على صحّة ماذهبنا إليه: الإجماع المتردّد، ويدلّ أيضاً عليه ظواهر آيات المواريث كلّها، مثل قوله تعالى: «يوصيكم الله في أولادكم»[٦].

فإذا عورضنا بقاتل العمد، فهو مخرج بدليل قاطع لم يثبت مثله في القاتل خطأ.

ويمكن أن يقوّى ذلك أيضاً بأنّ قاتل الخطأ معذور غير مذموم ولامستحقّ للعقاب، فلا يجب أن يحرم الميراث الذي يحرمه العامد على سبيل العقوبة.

فإن إحتجّ المخالف بقوله تعالى: «ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة

---

(١) المجموع: ج١٦ ص٦١، أحكام القرآن (للقرطبي): ج١ ص٤٥٦.

(٢) بداية المجتهد: ج٢ ص٣٨٩، المبسوط (للسرخسي): ج٣٠ ص٤٧، أحكام القرآن (للقرطبي): ج١ ص٤٥٦، المجموع: ج١٦ ص٦١.

(٣) لم نعثر عليه.

(٤) المغني (لابن قدامة): ج٧ ص١٦٢، الشرح الكبير: ج٧ ص٢١٩.

(٥) الشرح الكبير: ج٧ ص٢٢٠، المغني (لابن قدامة): ج٧ ص١٦٣.

(٦) سورة النساء: الآية ١١.

ودية مسلّمة إلى أهله»[1]، فلو كان القاتل وارثاً لما وجب عليه تسليم الدية.

فالجواب عن ذلك أن وجوب تسليم الدية على القاتل إلى أهله لايدلّ على أنه لايرث ماهو دون الدية من تركته؛ لأنّه لا تنافي بين الميراث وبين تسليم الدية، وأكثر مافي ذلك أن لايرث من الدية التي يجب عليه تسليمها شيئاً، وإلى هذا نذهب.

مسألة

[٣٢٨]

[لو خلف الميت مالاً وابوين مملوكين]

وممّا انفردت به الامامية: أنّ من مات وخلّف مالاً وأباً مملوكاً وأُمّا مملوكة فإنّ الواجب أن يشتري أبوه أو أمه من تركته ويعتق عليه ويورث باقي التركة.

وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك[2]، وقد روي عن ابن مسعود في أنّ الرجل إذا مات وترك أباً مملوكاً أنّه يشتري من تركته ويعتق[3].

والذي يدلّ على صحّة ماذهبنا إليه: الإجماع المتردّد؛ ولأنّ قولنا أيضاً مفض إلى قربة وعبادة وهو العتق فهو أولى.

مسألة

[٣٢٩]

[الوصية للوارث]

وممّا ظنّ انفراد الامامية به: ماذهبوا إليه من أنّ الوصيّة للوارث جائزة

---

(١) سورة النساء: الآية ٩٢.

(٢) المغني (لابن قدامة): ج٧/١٣٠.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج٧ ص١٣٠، الشرح الكبير: ج٧ ص٢٢٢.

وليس للوارث ردّها. وقد وافقهم في هذا المذهب بعض الفقهاء وإن كان الجمهور والغالب على خلافه[١].

والذي يدلّ على صحّة ماذهبنا إليه في ذلك: بعد الإجماع المتردّد، قوله تعالى: «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصيّة للوالدين والأقربين»[٢]، وهذا نصّ في موضع الخلاف.

وأيضاً قوله تعالى: «من بعد وصيّة يوصي بها أو دين»[٣] وهذا عامّ في الأقارب والأجانب، فمن خصّ به الأجانب دون الأقارب فقد عدل عن الظاهر بغير دليل.

وأيضاً فإنّ هذا إحسان إلى أقاربه، وقد ندب الله سبحانه إلى كلّ إحسان عقلاً وسمعاً، ولم يخصّ بعيداً من قريب بذلك، ولافرق بين أن يعطيهم في حياته من ماله وفي مرضه وبين أن يوصي بذلك؛ لأنّه إحسان إليهم وفعل مندوب إليه.

فإن قالوا: فإن الآية منسوخة بآية المواريث، وبما يروى عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) من طرق مختلفة من أنّه لاوصيّة لوارث.

فالجواب عن ذلك أنّ النسخ بين الخبرين إنّما يكون إذا تنافى العمل بموجبها، ولا تنافي بين آية المواريث وآية الوصيّة، والعمل بمقتضاهما جميعاً جائز سائغ، فكيف يجوز أن يدّعى في آية المواريث أنّها ناسخة لآية الوصيّة مع فقد التنافي؟

فأمّا الأخبار المرويّة في هذا الباب فلا اعتبار[٤] بها؛ لأنّها إذا سلمت من

---

(١) البحر الزخار: ج٦/٣٠٨.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٠.

(٣) سورة النساء: الآية ١١.

(٤) في «ألف» و«ب»: اعتراض.

كلّ قدح وجرح وتضعيف كانت تقتضي الظنّ، ولا تنتهي إلى العلم اليقين، ولايجوز أن ينسخ بما يقتضي الظنّ كتاب الله تعالى الذي يوجب العلم، وإذا كنّا لانخصّص كتاب الله تعالى بأخبار الآحاد فالأولى أن لاننسخه بها، وقد بيّنا ذلك في كتابنا في أُصول الفقه وبسطناه[1].

ومعوّل القوم على خبر يرويه شهر بن حوشب عن عبدالرحمن بن عثمان عن عمرو بن خارجة عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنّه قال: لايجوز لوارث وصيّة[2].

وعلى خبر يرويه إسماعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم عن أبي امامة الباهلي قال: سمعت النبيّ (صلّى الله عليه وآله) يقول في خطبته عام حجّة الوداع: ألا أنّ الله تعالى قد أعطى كلّ ذي حقّ حقّه فلا وصيّة لوارث[3].

وعلى خبر يرويه إسحاق بن إبراهيم الهروي عن سفيان بن عيينة عن عمرو ابن دينار عن جابر بن عبدالله عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنّه قال: لاوصيّة لوارث[4].

فأمّا خبر شهر بن حوشب فهو عند نقّاد الحديث مضعّف كذّاب، ومع ذلك فإنّه تفرّد به عن عبدالرحمن بن عثمان، وتفرّد به عبدالرحمن عن عمرو بن

---

(١) الذريعة: ج١/٤٦١.

(٢) مسند أحمد: ج٤ ص١٨٦ و١٨٧ و٢٣٨، سنن البيهقي: ج٦ ص٢٦٤، كنز العمال: ج١٦ ص٦١٤ ح٤٦٠٥٨، سنن الدارمي: ج٢ ص٤١٩، سنن الترمذي: ج٤ ص٤٣٤ ح٢١٢١، سنن ابن ماجة: ج٢ ص٩٠٥ ح٢٧١٢.

(٣) سنن البيهقي: ج٦ ص٢٦٤، كنز العمال: ج١٦ ص٦١٤ ح٤٦٠٥٧، سنن أبي داود: ج٣ ص١١٤ ح٢٨٧٠، سنن الترمذي: ج٤ ص٤٣٣ ح٢١٢٠ سنن ابن ماجة: ج٢ ص٩٠٥ ح٢٧١٣، مسند أحمد: ج٥ ص٢٦٧.

(٤) سنن الدارقطني: ج٤ ص٩٧ ح٩٠، كنز العمال: ج١٦ ص٦١٥ ح٤٦٠٦٢.

خارجة، وليس لعمرو بن خارجة عن النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) إلّا هذا الحديث، ومن البعيد أن يخطب النبيّ (صلّىٰ الله عليه وآله) في الموسم بأنّه لاوصيّة لوارث، فلا يرويه عنه المطيفون به من أصحابه، ويرويه أعرابي مجهول وهو عمرو بن خارجة، ثمّ لايرويه عن عمرو إلّا عبدالرحمن، ولايرويه عن عبدالرحمن إلّا شهر بن حوشب وهوضعيف متّهم عند جميع الرواة.

فأمّا حديث أبي امامة فلا يثبت وهو مرسل؛ لأنّ الذي رواه عنه شرحبيل ابن مسلم، وهو لم يلق أبا امامة، ورواه عن شرحبيل إسماعيل بن عياش وحده وهو ضعيف.

وحديث عمرو بن شعيب[1] أيضاً مرسل، وعمرو ضعيف لايحتجّ بحديثه.

وحديث جابر أسنده أبو موسى الهروي وهوضعيف متّهم في الحديث، وجميع من رواه عن عمرو بن دينار لم يذكروا جابراً ولم يسندوه.

وماروي عن ابن عياش لاأصل له عند الحفّاظ، وراويه حجّاج بن محمّد عن ابن جريح عن عطاء الخراساني، وعطاء الخراساني ضعيف، ولم يلق ابن عيّاش وإنّما أرسله عنه.

وربّما تعلّق بعض المخالفين بأنّ الوصيّة للوارث إيثار لبعضهم على بعض، وذلك ممّا يكسب العداوة والبغضاء بين الأقارب، ويدعو إلى عقوق الموصي وقطيعة الرحم.

وهذا ضعيف جداً؛ لأنّه إن منع من الوصيّة للأقارب ماذكروه، منع من تفضيل بعضهم على بعض في الحياة بالبرّ والإحسان؛ لأنّ ذلك يدعو إلى الحسد والعداوة، ولاخلاف في جوازه وكذلك الأوّل.

---

(١) سنن ابن ماجة: ج١٢ ص٩١٢ ح٢٧٣١، سنن أبي داود: ج٣ ص١٢٥ ح٢٩١١، سنن الدارقطني: ج٤ ص٧٥ ح٢٥، مسند أحمد: ج٢ ص١٩٥، سنن البيهقي: ج٦ ص٢١٨، كنز العمال: ج١١ ص١٨ ح٣٠٤٤٠.